MASTER NEGATIVE
NO. 93-81531-4

MICROFILMED 1993

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES/NEW YORK

as part of the
"Foundations of Western Civilization Preservation Project"

Funded by the
NATIONAL ENDOWMENT FOR THE HUMANITIES

Reproductions may not be made without permission from
Columbia University Library

COPYRIGHT STATEMENT

The copyright law of the United States - Title 17, United States Code - concerns the making of photocopies or other reproductions of copyrighted material.

Under certain conditions specified in the law, libraries and archives are authorized to furnish a photocopy or other reproduction. One of these specified conditions is that the photocopy or other reproduction is not to be "used for any purpose other than private study, scholarship, or research." If a user makes a request for, or later uses, a photocopy or reproduction for purposes in excess of "fair use," that user may be liable for copyright infringement.

This institution reserves the right to refuse to accept a copy order if, in its judgement, fulfillment of the order would involve violation of the copyright law.

AUTHOR:

JOEL, KARL

TITLE:

SEELE UND WELT:
VERSUCH EINER ...

PLACE:

JENA

DATE:

1912

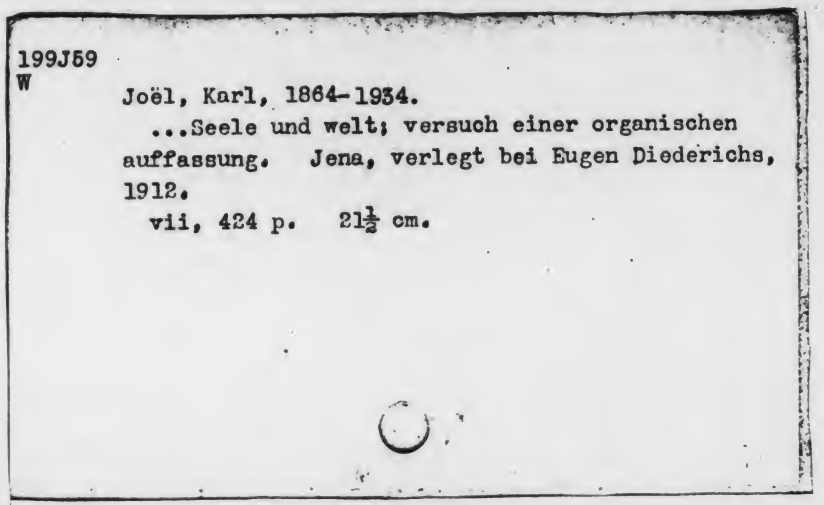
Master Negative #

93-81531-4

COLUMBIA UNIVERSITY LIBRARIES
PRESERVATION DEPARTMENT

BIBLIOGRAPHIC MICROFORM TARGET

Original Material as Filmed - Existing Bibliographic Record

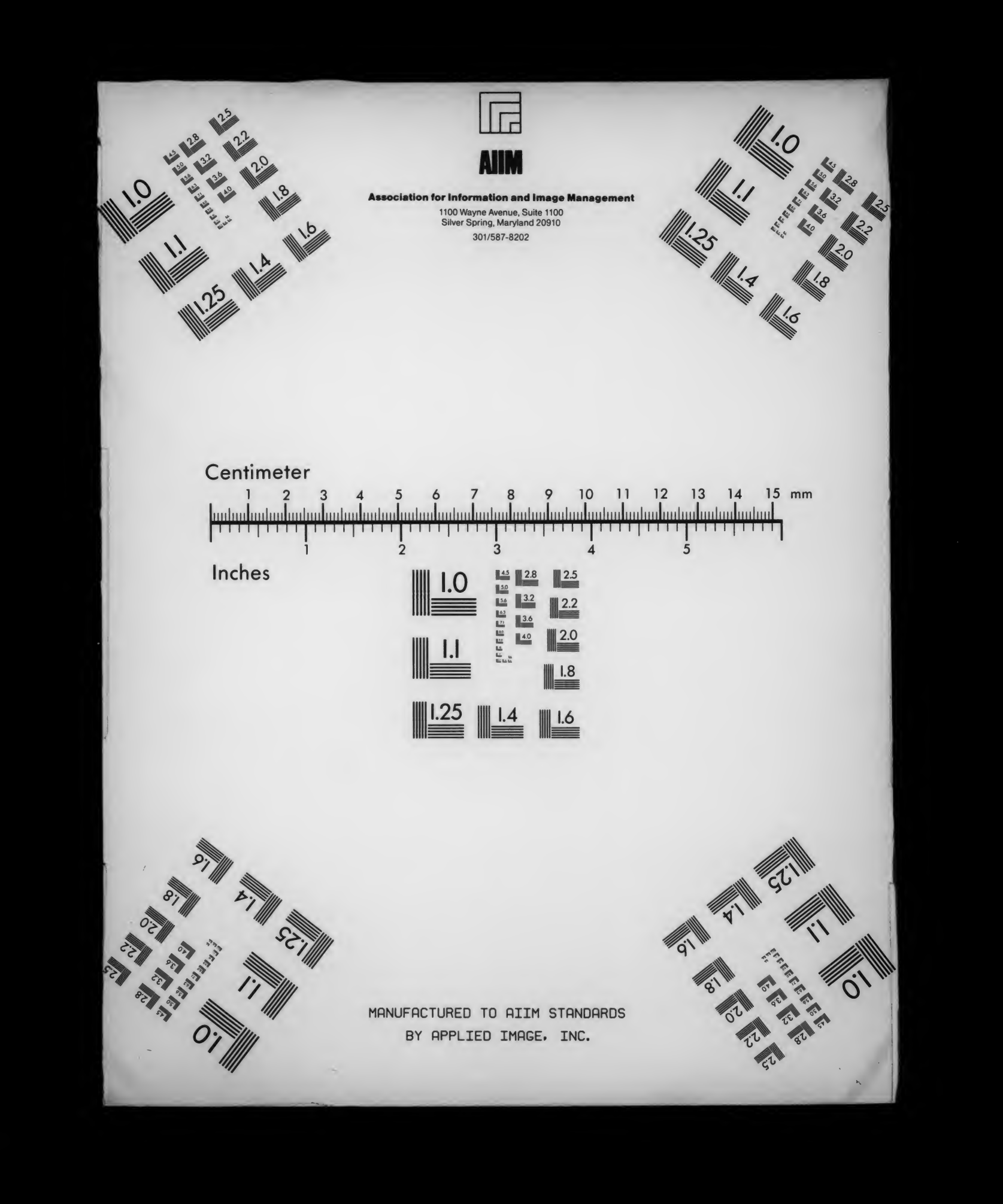


199J59
W
Joël, Karl, 1864-1934.
...Seele und welt; versuch einer organischen auffassung. Jena, verlegt bei Eugen Diederichs, 1912.
vii, 424 p. 21½ cm.

Restrictions on Use:

TECHNICAL MICROFORM DATA

FILM SIZE: 35mm REDUCTION RATIO: 11x
IMAGE PLACEMENT: IA (IIA) IB IIB
DATE FILMED: 6/29/93 INITIALS F.C.
FILMED BY: RESEARCH PUBLICATIONS, INC WOODBRIDGE, CT


AIIM
Association for Information and Image Management
1100 Wayne Avenue, Suite 1100
Silver Spring, Maryland 20910
301/587-8202
Centimeter
1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12 13 14 15 mm
Inches
1 2 3 4 5
MANUFACTURED TO AIIM STANDARDS
BY APPLIED IMAGE, INC.

Karl Joël

Seele und Welt

G. E. STECHERT & Co.
Alfred Hafner
New York

L 9.50

199359 W

Columbia University
in the City of New York
LIBRARY

Bought From
the
Carl Schurz Fund
for the
Increase of the Library
1900

This book is due two weeks from the last date stamped below, and if not returned or renewed at or before that time a fine of five cents a day will be incurred.

Jul 1		

Karl Joël

Seele und Welt

Versuch einer organischen Auffassung

Verlegt bei Eugen Diederichs in Jena 1912

117-24798
Schwarz
199J59
W

K.m. apr. 24, 1917 Apr 25 M Z M.
A.P. " 27 "

Im Andenken
an meinen Vater
einen Schüler Schellings

Vorwort

Dieſem Buche droht mehr wie anderen, ja faſt unentrinnbar das Schickſal, mißverſtanden zu werden. Denn was wird leichter mißverſtanden, als was aus den gangbaren Parteiſchematen herausfällt? Und ſo wird es dem einem zu moniſtiſch, ja naturaliſtiſch erſcheinen und dem andern zu idealiſtiſch, ja ſchwärmeriſch oder gar reaktionär. Wenn man aber gefunden, daß es nicht ſo leicht rechts oder links einzuſtellen iſt, wird man es dazwiſchen als künſtliche Vermittlung und ſchwächlichen Kompromiß abtun. Doch es ſucht den Ausgleich gerade nicht durch Aufhebung, ſondern durch Forderung der Gegenſätze, nicht in ihrer Beruhigung, ſondern in ihrer Entfaltung. Es ſucht den Ausgleich, den das Leben immer bietet, weil es das Leben ſelber zum Prinzip erhebt. Wenn man aber durchaus für die Orientierung einen Parteigegenſatz braucht zur „organiſchen" d. h. eben lebendigen Auffaſſung, ſo nehme man die mechaniſche, die man heute noch als die moderne zu bezeichnen gewöhnt iſt und die doch heute — nicht zum wenigſten für unſere denkenden Naturforſcher — bereits in völliger Zerſetzung begriffen iſt, wie ſie ja eben als mechaniſche, d. h. von außen zuſammenſetzende Welterfaſſung immer nur Flickwerk und Stückwerk bieten konnte und ſo ſchuld war, daß unſer letztes Menſchenalter um eine Weltanſchauung betrogen ward. Wer aber keine Sehnſucht kennt, darüber hinauszukommen, ſoll dieſes Buch nicht leſen, das aus ſolcher Sehnſucht geboren iſt und nichts Größeres und nichts Geringeres ſein will als der Anſatz zu einer Weltanſchauung, als die Wiedereröffnung ihrer Möglichkeit, als der Verſuch, ein Geſamtverhältnis zur Welt wiederzuerobern, in deſſen Beſitz frühere Jahrhunderte ſoviel glücklicher, jedenfalls ſoviel harmoniſcher lebten als dieſes äußerlich reichſte, innerlich ärmſte der Zeitalter.

Auch der Philister soll dieses Buch nicht lesen; denn es macht eine einzige Voraussetzung, die kühnste und doch einfachste, die es gibt; sie heißt: das Leben — das aber gerade der Philister nicht versteht, weil er nicht wirklich lebt, weil er's nicht in sich strömen fühlt, weil er sich in die Dinge nicht einleben kann, weil sie ihm ewig kalt und fremd bleiben, weil er erst hinter dem Leben, diesem ewigen Werden, schon mit den fertigen, starren Lebensprodukten beginnt; und ihm, dem Bureaukraten des Geistes, der nur das Leben sezieren, aber nicht erleben kann, der nur in lauter Scheidungen stehn bleibt, muß dieses Buch vielfach Schwärmerei sein. Dem Schwärmer aber wird es oft zu streng sein, und er wird fragen, warum es solchen Aufwand von Gründen braucht, um seinen unbegründeten Irrationalismus zur Geltung zu bringen. Doch es kann diesem Buche kein schlimmeres Mißverständnis begegnen, wie als Rechtfertigung des Irrationalismus angesehen zu werden. Denn es sucht gerade den Ausgleich zwischen Philistern und Schwärmern in der Philosophie d. h. zwischen Rationalisten und Mystikern, und es will weder mit den einen das Leben bloß als Vernunft noch mit den andern ganz als Unvernunft hinstellen, weder das Leben in Denken auffaugen noch das Denken vom Leben verschlingen lassen, sondern es will die Vernunft als organisch, das Denken im Leben und aus dem Leben, ja selber als ein Leben, als besondere höhere Entfaltung des Lebens aufzeigen — denn die bloße Einssetzung von Denken und Leben gäbe nur eine neue Schwärmerei. Wirtschaftet doch im Geistigen der Schwärmer ebenso blindlings nur mit dem Schwamm wie der Philister mit dem Messer, während es die Tendenz dieses Buches ist, die Weltunterschiede weder mystisch zu verwischen noch rationalistisch als absolute einzuschärfen, sondern als relative, d. h. als organische Gliederungen zu entfalten.

Die Dinge relativ, das Leben aber absolut! Doch eben diese Grundlehre des Buches wird leicht nach rechts wie nach links mißverstanden.

Denn das Prinzip des Organischen wird dem einen zu idealistisch, zu einseitig „vitalistisch", dem andern zu naturalistisch, zu einseitig biologisch erscheinen. Aber es ist gerade der Sinn dieses Buches, zu zeigen, daß das organische Prinzip über sein Heimatsfeld, über die biologische Bedeutung hinaus gilt nach oben wie nach unten, daß auch der Geist organisch ist und auch die Natur lebendig, wie ja der Organismus den Mechanismus nicht aus-, sondern einschließt, so daß nun das organische Prinzip auch noch seinen letzten Parteigegensatz umschlingt.

Und einer noch wird diesem Buche fremd bleiben, ein nur zu moderner Typus, der Skeptiker, dem heute die äußere Fülle des Lebens den Geist verzettelte, zerfaserte ins federleicht Flatternde, daß er vor lauter Möglichkeiten keine Wirklichkeit mehr sieht, dieser ewige Tänzer, der nur als Unverantwortlicher lebt in ewiger Spielschuld, der nur von dem Text lebt, den er glossiert — oder doch vielleicht von einem geheimen Glauben? Ach, wenn er, der sich der Freieste dünkt, nur einmal im Spiegel sähe, wie gebunden er ist! Denn gibt es Archaischeres und gibt es Lächerlicheres als den ewigen Lächler? Und man fängt ihn auch nur, indem man ihm folgt, seinen Zweifel bezweifelt, sein Lächeln belächelt. Und wenn wir's nicht tun, das Leben lächelt ja doch all seine Spötter hinweg.

Der Freiheit aber macht sonst dieses Buch eher zu viele Konzessionen in der Form, und es muß hier bald einen Mangel eingestehen, den es selber beklagen und doch nicht missen kann, weil er in seinem Charakter begründet liegt. Weil dieses Buch das Leben auf den Thron erhebt, wie es auch selber aus innerem Erleben geschöpft ist, kann es sich auch nur in lebendiger Form geben als freies Bekenntnis, unsystematisch wie das Leben und doch wie das Leben Antrieb und Ansatz, ja Aussaat zum System. So dürfte der Kenner hier Anlagen zu einer Logik und Erkenntnistheorie, auch zu einer Ethik und Ästhetik finden, deren Ausführung der Verfasser sich

vorbehält. Denn er will ja gar nicht den vielgescholtenen „Philosophieprofessor" verleugnen; er liebt sein Katheder und bedauert selbst hier sich oft nur mit Andeutungen ohne strenge Form begnügen zu müssen; aber er fühlt sich hier wahrlich nicht auf gebahnter Straße, sondern als Alpensteiger auf schwindelndem Grat, wo vor den Abgründen größter Fragen über die weitesten Wissenschaftsfelder sein Blick nur zagend schweifen und sein Tritt nur zögernd tasten kann. Doch er meint, daß es ehrlicher und vielleicht auch lehrreicher ist, wenn er den Weg nicht nachträglich von einem behaupteten Ziele aus abzustecken sucht, sondern den Leser beim Anstieg zum Gefährten nimmt.

Auf dem Wege aber fühlt er sich, und das heißt nicht am Ziele. Auf dem Wege — das heißt auch als Wanderer, wie es die ältesten Denker einst waren und wie noch in unseren Zeiten ein Schopenhauer oder Nietzsche sich ihre Gedanken „ergingen". Denn die „freie Form" dieses Buches soll ja nicht nur literarisch verstanden werden (wie etwa das dritte Kapitel nach dem Schillerschen Gedicht benannt ist, auf dem es sich aufbaut), sondern — wie das vorletzte den Namen jener klassischen Stätte an der Stirn trägt, auf der es größtenteils geschrieben ist — vielmehr als eine durchdringende Freiluftstimmung, in der das Denken das Leben liebt, in der es beim Umgang mit der Natur allein sicher ist, strotzende Wirklichkeit und nicht graue Schemata zu erfassen. Und warum soll der Pleinairismus nicht endlich auch in die Philosophie Einzug halten, um die Spinnweben moderner Scholastik zu zerreißen und die Enge des Spezialismus zu sprengen, der nur im Studierzimmer gedeiht. Haftet doch heute dem deutschen philosophischen Betrieb nur gar zu sehr dieser Stubengeruch des im Grunde unphilosophischen Spezialismus an!

Da ist die Philosophiegeschichte, deren eifrige Pflege der Verfasser gewiß nicht schelten will — er müßte denn sich selber schelten; darum kann er sich doch nicht verhehlen, daß alles Reproduzieren der

Philosophie zusammen noch kein Philosophieren gibt. Da klingen die Hämmer laut in den Werkstätten der experimentellen Psychologie, deren fleißige Arbeit er mit seiner Art von der Seele zu handeln gewiß nicht stören, wohl aber ergänzen will; darum kann er doch nicht blind dagegen sein, daß diese Spezialforschung immer breiteren Raum weniger in der Philosophie als von der Philosophie nimmt. Doch der dritte bedeutsame moderne Philosophentypus kommt nun wirklich zum Heiligtum. Denn er gibt im gründlichen Betrieb der Erkenntnistheorie und Logik die Propädeutik der Philosophie. Aber bei allem bewundernswerten Aufwand von Scharfsinn — bleibt er damit nicht an der Pforte stehen? Schließlich wollen wir doch nicht nur das Erkennen erkennen, sondern das Leben, und nicht nur das Denken denken, sondern die Welt. Wer wird nicht Prüfung der Erkenntnis billigen und fordern? Aber der bloße Erkenntnistheoretiker gleicht dem Gast, der im Vestibül sich gar eifrig im Spiegel beschaut und sich das Augenglas putzt und immer wieder zurechtrückt, aber vor lauter Prüfung des Sehens nicht zum Sehen, vor lauter Arrangieren und Antichambrieren und Komplimentieren, vor lauter Fragen, wer nun vorangehen solle, niemals zum Eintritt kommt. Will doch sogar der lebensmutige Pragmatismus nur ein „Korridor" sein! Aber das Leben ruft heute dem Erkennenden zu, doch endlich einzutreten, und mögt ihr's drinnen auch anders finden, als ihr gehofft, es gilt doch das alte Wort: introite, nam et hic dei sunt.

Ob es so „neu" ist, was wir drinnen bieten? Es will und kann ja doch nur wie das Leben sein, das im Neuen immer alt und im Alten immer neu ist. Jedenfalls hat der Verfasser seine vielleicht paradox anmutende Erkenntnis über das Verhältnis von Seele und Körper in Ureinheit, Gegensatz und Übergang für sich als Durchbruch, als Erlösung von quälenden Problemen empfunden. Wenn aber jemand sich bemüßigt fühlen sollte, die hier gebotene Lehre nach ihrer

Abstammung auf die Nieren zu prüfen, so beneidet ihn der Autor nicht. Denn er hat selber nach einem Vierteljahrhundert philosophiehistorischer Arbeit gerade aus dem Erlebnis dieses Buches die Mahnung empfangen, daß auch auf jenem Felde die organische Methode besser ist als die mechanische, die im Eifer des Quellengrabens und Prioritätensuchens die geistige Lebensrichtung eines Menschen am liebsten von einem zufälligen Fund bei einem Antiquar herleiten möchte. Dann wird natürlich auch dieses Buch bald seine fertige Etikette aufgeklebt erhalten, und dann wird es als bloße Erneuerung irgendeines Großen der Vergangenheit ausgerufen, weil seinen Verfasser der Lauf der eigenen Entwicklung in dessen Sternennähe führte. Und dann wird natürlich auch jede Übereinstimmung mit einem Modernen rein als Einfluß und Abhängigkeit ausgelegt, als ob nicht auch gemeinsame Geistesluft manche Denkverwandtschaft erklären könnte.

Dabei mag man's dem Verfasser einmal nachsehen, daß er keinen Lebenden mit Namen anführt, vielleicht weil er zu viele nennen müßte und sich in seinen Schriften bereits mit Zitierungen überladen hat, vielleicht auch aus jener Scheu der Alten, denen es wider die Reinheit des Stils ging, Lebende zu nennen — es sei denn in der Komödie. Doch will der Verfasser darum nicht minder freudig bekennen, daß er namentlich in der zentralen Betonung des Lebens oder doch allgemeiner der Funktion sich einig weiß mit den stärksten Richtungen dieser philosophisch wieder erwachenden Zeit, und seien sie noch so antipodisch, mit Nietzsche wie mit Bergson, mit dem Idealismus eines Eucken wie mit der Naturphilosophie eines Mach, Ostwald und Berthold Kern (der philosophisch noch nicht genug gewürdigt ist), mit der kraftvollsten Schule heute, der „Marburger", und mit dem feinsinnigsten Denkerkreis, der nun in der Zeitschrift „Logos" führend auftritt, wie selbst mit dem gesunden Sinn des Pragmatismus. Mehr aber vielleicht noch als von modernen Philosophen fühlt er sich von

Naturforschern angeregt, die heute durch den Umschwung, den ihre Funde der Weltauffassung gebracht haben, ja selber an die Tore der Philosophie getrieben werden. Abgesehen von den genannten und andern Naturphilosophen, die zu solchen eben aus Naturforschern wurden, und nicht zu reden von den großen Problemen, die heute durch die Fortschritte der Vererbungs- und der Regenerationsforschung, durch das Aufkommen der Biomechanik, aber auch des Neovitalismus und Neolamarckismus den Boden der Biologie so fruchtbar aufwühlen: liest man aus den heute fortschrittlichsten Wissenschaften, in denen die Entdeckungen fast sich überstürzen, aus der Physik und ihren Nachbardisziplinen etwa im Ausland so verbreitete Bücher wie Oliver Lodge: „Leben und Materie" oder Gustave Le Bon: „Die Entwicklung der Materie" und (ebenso in unserm Schlußkapitel anonym zitierte) speziellere Arbeiten namentlich auf Grund des Lorentz-Einsteinschen Relativitätsprinzips von Poincaré, Planck, Bucherer, Minkowski u. a. m., dann spürt man am frischesten den Atem einer neuen Zeit und sieht sich im Fluge zu höchsten Fragen geführt, die heute zur Entscheidung drängen. Und dennoch, obgleich er sich so dankbar von unserer Zeit getragen fühlt, daß dieses Buch als ein Ausdruck ihrer Stimmung und Bewegung erscheinen kann, weiß doch der Verfasser sich heute nirgendwo ganz zu Hause und fühlt bisweilen etwas vom Grauen der Einsamkeit. Aber so ist's wohl schon manchem gegangen und wird es noch manchem gehen. Und so soll's vielleicht auch sein. Denn wir suchenden Menschen der Zeit fühlen doch alle im letzten Grunde uns noch einem höheren Gericht verantwortlich als den Menschen der Zeit.

Basel, Oktober 1911 — Karl Joël

Die Seele als modernes Gespenst

Unweit meiner Wohnung, nahe dem rauschenden Rhein, weiß ich ein kleines Haus, das sein Besitzer als freie Heimstatt für Leute vererbte, die über das Wesen der Seele nachdenken sollten — doch das Testament ward nicht anerkannt.

Im Schnellzug von Montreux her fragt eine Dame von englischer Eleganz aus weichen Polstern den Nachbar, worüber er sinne, und er antwortet: darüber, was die Seele sei. Da schauert die feinfühlige Weltdame zusammen, wie aus dem Schlafwandel erweckt, und die Frage verfolgt sie wochenlang, als müsse sie nun erst den Sinn ihres Lebens suchen — dann aber hat sie's vergessen.

Unterm grünen Lampenschirm prüft der moderne Forscher den Seelenglauben aller Zeiten, Völker und Religionen bis zur Hauch- und Blutseele der Naturvölker, bis zu dem altägyptischen Gespräch mit der Seele, vor soviel Jahrtausenden verfaßt, und er sammelt alle Innigkeit der Mystik, alle eschatologische Sehnsucht, aller Himmel Seligkeit und aller Höllen Grauen in sauber edierte, wohlkommentierte Bändchen — wie man Pfahlbautenreste sammelt und etikettiert.

Hoch von der Kanzel läßt man die „Seele" noch sprechen — doch wenn die Seele spricht, spricht, ach, schon die Seele nicht mehr; nur die Mütterlein drunten in gotischer Dämmerung nicken der alten Seele zu, nicken, bis sie einnicken —. Draußen aber dröhnt der Tram: haben die Modernen denn Zeit für Worte einstiger Gefühle? Wer wird heute noch an die Seele glauben? Alle Zeiten sonst sprachen von der Seele, fühlten in ihr gar Hohes und Heimliches, Himmel und Hölle zittern. Heute von der Seele zu reden ist fast so unanständig, wie von der Tugend zu reden; denn es klingt ja beinahe theologisch. Wenn es aber durchaus nicht anders geht, reden unsere Mediziner

höchstens von der Psyche. Hat doch die humanistische Bildung ihre treuesten Anhänger in den Materialisten — denn das sicherste Rezept die altidealistischen Begriffe unschädlich zu machen ist ja: sie ins Griechische zu übersetzen.

Doch man ist heute viel zu gebildet, viel zu fein und besonnen für den Metzgerstandpunkt des Materialismus; man erkennt die Seele an, wie man ja schließlich auch die Möglichkeit der vierten Dimension nicht bestreiten kann. Aber man verlangt, daß die Seele sich bescheiden und gesittet betrage und von ihrer Existenz in dieser dreidimensionalen Welt nicht das Geringste merken lasse, damit sie die Zirkel der exakten Wissenschaft nicht störe. Sie darf in die gesamte Natur, in den kausalen Zusammenhang alles Geschehens nicht im mindesten eingreifen; denn das Gesetz der Erhaltung der Energie duldet nur physische Ursachen für physische Wirkungen. Und darum ist's gleichgültig, ob die Seelen der Lebenden oder der Toten, ob Menschengeister oder Kobolds geister in diese physische Weltordnung eingreifen sollen: Spuk ist Spuk und also verpönt. Und so gilts dem Hexensabbat ein Ende zu machen und das Seelenwesen systematisch aus dieser Welt herauszutreiben. Und so wird die arme Seele ins Nirgendwo aufs Altenteil gesetzt und darf sich nimmermehr rühren.

Um aber nun der Seele ganz den Garaus zu machen, hat man eine besondere Wissenschaft erfunden und sie Psychologie genannt. Und mit experimentellen Foltern aus den Schlünden von hundert Laboratorien ist es gelungen, die Seele zu exorzisieren, und die Psychologie ist erst zur blühendsten aller modernen Wissenschaften erwachsen, seit es keine Seele mehr gibt. Nur der Laie glaubt, daß ich scherze mit dieser Wissenschaft, die ihren Gegenstand aufhebt. Das 19. Jahrhundert spann hier das 18. fort. „Aber jetzt," rief Flaubert, „die Individualität ist ein Verbrechen, das 18. Jahrhundert hat die Seele geleugnet, und die Arbeit des 19. wird vielleicht darin bestehen, den Menschen zu töten." Und wirklich, man versteht heute die Kunst,

Geschichte ohne Menschen zu schreiben — so rief ein Treitschke anklagend und spottend; doch fordernd und hoffend sprach zuerst Fr. Alb. Lange von der „Psychologie ohne Seele". Und viele unserer trefflichen psychologischen Lehrbücher haben es treulich befolgt und es ängstlich vermieden zu sagen, ob und was die Seele sei; lieber vernachlässigten sie die Anstandspflicht jeder Wissenschaft erst ihre Visitenkarte in Form einer Definition abzugeben. Oder soll man die Bestimmung der Psychologie als Untersuchung der psychischen Tatsachen, Erscheinungen, Funktionen und ähnliche Zirkel auch nur ernsthaft genug nehmen, um sie zu rügen?

Doch die Modernen haben noch ein anderes Mittel, dem Seelengespenst zu entfliehen und die Psychologie ohne die Seele zu bestimmen. Sie machen's wie die Alten mit den bösen Dämonen: sie versöhnen sie durch den Euphemismus; sie loben sie zu Tode; sie heben sie so hoch, daß sie im Nebel verschwindet. Wie der Himmel die Erde umfaßt, so lassen sie die Psychologie die Wissenschaften umfassen; sie preisen sie als Allwissenschaft, zum mindesten als Grundlage aller Wissenschaften — und die so gepriesene Psychologie kann doch nicht mehr verlangen, auch noch definiert zu werden. Sie ist ja universal, und jede Bestimmung ist schon laut Spinoza Beschränkung. Alle Wissenschaft ist eben Psychologie — aber, verzeiht, ihr Modernen, ist das nicht gerade so gut, als ob keine Wissenschaft Psychologie wäre? War nicht vielleicht einst Comte der ehrlichere Moderne, als er die Psychologie leugnete? Ist sie die Allwissenschaft, dann sind die Reiche der Welt verteilt auf die einzelnen Wissenschaften, und die Psychologie schwebt darüber als leerer Name. Ist sie die Grundlage aller Wissenschaften, dann sagt gefälligst, was die Seelenwissenschaft von dem unterscheidet, dessen Grundlage sie ist, sagt also, was die Seele ist! Ist Psychologie auch nur die Grundlage der Geisteswissenschaften, dann sagt, was Geist ist! Doch vor dergleichen schrecken die Modernen zurück, als hätte man sie meuchlings zu einer Spiritisten-

sitzung geladen. Und dabei hören sie nicht auf, Psychologie und immer nur Psychologie zu treiben. Sie ist ja sehr klug, die Vogelstraußpolitik unseres Psychologismus, bloß innerhalb der Seele Augen haben zu wollen, um nur ja nicht die Seele selber sehen zu müssen, die Welt bloß als Inhalt der Seele, als seelisches Erlebnis zu beschreiben, um nur ja nicht die Seele in der Welt bestimmen zu müssen; aber dadurch werden Seele und Welt so ineinandergeschwemmt, daß beide versinken und daß es da schließlich weder eine Seele gibt noch eine Welt.

Der moderne Psychologismus ist der Verzicht auf eine Weltanschauung und steht vor den Toren der Skepsis. Solange wir uns vor der Bestimmung der Seele fürchten, so lange wir ihrem Wesen nicht fest ins Auge schauen, so lange wandeln wir blind im Nebel durch die Welt, so lange haben wir keine Weltanschauung. Denn wie du die Seele siehst, so siehst du die Welt. Die Stellung der Seele bestimmt deine Philosophie. Als Idealist krönst du die Seele zum Wesen der körperlichen Erscheinung, als Materialist erniedrigst du sie zur Erscheinung des körperlichen Wesens. Als Monist einst du, als Dualist trennst du Seele und Körper. Und gießest du Seele durch die ganze Welt, so bist du Pantheist; doch bindest du alle Seele nur an den tierischen Leib, so bist du Atheist, und hebt sich die Seele dir zum Herrn über die Welt, so bist du Theist. Holst du die Erkenntnis aus der vernunftreichen Seele, so bist du Rationalist, und trägst du die Erkenntnis erst in die leere Seele, so bist du Empirist. Schiebst du die Seele in der Welterklärung zurück, so bist du Mechanistiker, und stellst du die Seele für die Welterklärung voran, so bist du Vitalist oder Teleologe. Soll ich noch fortfahren? Nenne mir eine Richtung, die sich nicht nach der Stellung der Seele bestimmt als der ewig entscheidenden Figur auf dem Schachbrett der Philosophie. Wie du die Seele siehst, so siehst du die Welt. Am Rätsel der Seele hängen alle andern Rätsel. Nur die Modernen meinen, sie könnten sich blind stellen

gegen die Frage der Seele, könnten die Analyse der Seele nach innen leisten, ohne Synthese nach außen, könnten ohne Umschau, mit Scheuklappen versehen, nur auf dem Acker der Seele Furchen ziehen — wie die Gäule, nicht wie der Landmann.

Doch sie mögen noch so hochmütig von aller Metaphysik sich abkehren, mögen die Seele ins Luftleere abschnüren von der Welt, mögen ihr den Himmel darüber nehmen — den Leib darunter können sie ihr nicht nehmen; gegen den Leib müssen sie die Seele doch abgrenzen, und so kommen sie um ihre Bestimmung nicht herum. Gerade weil man die Fernfragen von Gott und Welt vernachlässigt, hat sich die unvermeidliche, unentbehrliche Metaphysik auf den Menschen zusammengezogen, ist um so heftiger heute der Grenzstreit von Leib und Seele entbrannt. Oder soll es etwa nur noch ein Guerillakrieg der Desperados sein, ein letztes Aufflackern der Seele vor dem Ende? Soll etwa das mystische Wort vom σῶμα σῆμα unmystisch wahr und der Leib wirklich das Grab der Seele werden? Gehen wir einem neuen Materialismus entgegen?

Aber kann selbst der Materialist die Seele leugnen? Seien wir doch ehrlich: hat je ein Mensch die Seele ernsthaft geleugnet? Ich spreche nicht von der Seele als Substanz. Ob man von der Seele spricht oder vom Seelischen oder von der psychischen Funktion, ob man die Seele als Substantiv zitiert oder als Adjektiv oder Verbum oder meinetwegen als Präposition oder Interjektion, ob man sie deutsch benennt oder griechisch oder äthiopisch, ob man sie als Wesen oder als Erscheinung anspricht, als Produkt oder als Faktor, oder wie Platon scherzt, als Drache Typhon: das Seelenleben bleibt Tatsache. Oder kann der Materialist leugnen, daß er denkt und fühlt, daß er Gedanken und Gefühle als solche und nicht als Gehirnfunktionen erlebt? Im selben Atem, im selben Satz, da er die Seele zu leugnen sucht, muß er sie anerkennen. Karl Vogt protestiert feierlich gegen die „spezielle Existenz einer Seele"; denn die Physiologie erkennt „in den Seelen-

tätigkeiten Funktionen des Gehirns als des materiellen Substrats". Also das Gehirn das materielle Substrat — wessen? Nun eben der immateriellen Seelentätigkeiten. Und Ludwig Büchner erklärt ebenso das Denken als Bewegung der Gehirnstoffe und fährt ebenso fort: deswegen sei aber „Verstand oder Gedanke nicht selbst Materie, sondern nur materiell in dem Sinne, daß er die Manifestation eines materiellen Substrats ist". Doch mag der Materialist sogar die Moral zur Hygiene machen, wie umgekehrt der spätere Comte die Hygiene zur Moral machte und die Krankheit als sittliche Störung deutete: weil Lamettrie die Tugend als Gleichgewicht der Flüssigkeiten erklärt, soll's darum keine Tugend geben?

Und so mag der Materialist das Seelische deuten, wie er will, leugnen kann er es nicht. Mag er die Seele zum Knecht, zum Produkt, zum Ausdruck, zur Erscheinung des Leibes herunterdrücken, mag er sie bloße Funktion, Manifestation, bloßes Epiphänomen oder sonst mit einem „bloßen" Fremdwort schelten, wegschaffen kann er sie nicht. Und so ist auch für den Materialisten die Seele unsterblich als Problem, ein ewiger revenant, eine Existenz, die er in den letzten Winkel schieben, die er mit Fäusten und Füßen schlagen mag, um sie klein zu kriegen, die er noch so dick körperlich ausstopfen mag, die aber als Seele nicht totzumachen ist. Und so lacht auch die Seele über all die modernen Katzen, Hunde und Füchse, die sie umstreichen und durchschnüffeln und sauer finden, weil sie ihr Wesen nicht fassen können, die ihr dann verächtlich den Rücken kehren als unnützem Phantom, als längst abgetanenem Spuk und sich heimlich bekreuzigen. Und so steht die Seele noch da jungfräulich wie am ersten Tag, als das verschleierte Bild zu Sais, als lockendes, forderndes Rätsel, als Urproblem aller Philosophie.

Leib und Seele / ein historisches Menuett

Seit Jahrtausenden fühlt sich der Mensch als Kampfplatz von Leib und Seele. Doch aus Kampf ward auch Friede und liebende Vereinigung, aus Liebe wieder Streit, und im wechselnden Spiel ward der Kampfplatz zum Tanzplatz. So zeigt es der reinste Spiegel des menschlichen Bewußtseins, die Geschichte der Philosophie.

Innig verschlungen treten Leib und Seele hervor bei den alten Naturphilosophen. Der Leib umfängt die Seele, die Seele hält den Leib und schmiegt sich zugleich in alles Körperliche ein als Lufthauch des Anaximenes wie als heraklitisches Feuer; sie belebt den Magneten des Thales; sie tanzt durch die Welt als pythagoreisches Sonnenstäubchen, sie schlingt als demokritisches Atom sich zwischen zwei Körperatome, sie schwingt als Wanderseele im Kreislauf des Werdens mit wechselnden Körpern. Doch schon regt sich in deutlichen Zeichen wachsende Entfremdung. Bei Anaxagoras durchwaltet die Seele zart und fein als Vernunft die Körperwelt, aber sie tut's mit vornehmer Geste gar exklusiv; denn sie mischt sich nicht mit den Körperstoffen. Schon in der Orphik war ihr der umfangende Leib zur fremden Fessel erkaltet, der sie im Tode sich zu entwinden sehnt zu höherem Aufstieg. Und nun vertieft sichs zum vollen Pathos der Distanz, da in der Sokratik der Denkergeist die Natur hinter sich läßt und sich in sich selbst versenkt. Als Gespräch über die Seele bietet Platon die Todesfeier des Sokrates, des reinen Denkers, der da dem Leibe abstirbt, während die Seele aufschaut und aufstrebt zum Lichte der Ideen. Die Spannung mildert sich wieder bei Aristoteles, dem platonischen Biologen, der die Natur selber zur Entwicklung emporhebt, daß der Leib sich aufrankt zur Seele als seiner Blüte und Frucht, als seines Strebens Ziel und Erfüllung. Und nun bleiben sie

wechselnd verbunden, und mit der epikureischen Hand streichelt die Seele den Leib, den sie zugleich bändigt mit der stoischen Faust. Dann aber, als sich in schwellender Gärung und Sehnsucht, im wachsenden Höhenzug Neuplatonismus und Christentum vorbereiten, reißt sich die ihrer Göttlichkeit bewußte Seele immer feindlicher vom Leibe, der verachtet liegen bleibt als Staub im Staube.

Mehr als ein Jahrtausend waltet nun der heilige Krieg der Seele gegen den Leib, und die große Verachtung hält sie auseinander. Hoch strahlt das Licht der frommen Seele über der Nacht der sündhaften Leiblichkeit. Endlich aber beginnt auch der leichenstarre Leib wieder zu leuchten und zu leben; die Natur entsteigt dem Bann der Nacht; die Seele wendet sich wieder der vergessenen zu und freut sich wieder zu schauen und künstlerisch zu formen. Wärmer und wärmer blickt die Seele auf den Leib, näher und näher strebt der Leib zur Seele, bis sie nach langer, banger Trennung sich finden in immer neuen, heißen, phantastischen Umschlingungen im Frühlingssturm der Renaissance.

Aber je heißer der Liebesrausch, um so rascher die Ernüchterung, und bald zieht es wie kalter Wind zwischen die Vereinigten, daß sie sich anstaunen: Wie komme ich zu dir? Wie kommst du zu mir? Du bist so anders, so fremd — Und nun klaffen sie feindlich auseinander. Völlig geschieden bleiben Seelenreich und Körperreich; nur einen Treffpunkt im Menschen verstattet ihnen Descartes. Doch auch diesen letzten Verbindungsfaden zerschneiden die Okkasionalisten, und in gänzlicher Abkehr, in eisiger Fremdheit starren Leib und Seele. Sie kennen sich nicht, sie suchen sich nicht, sie finden sich nicht. Nickt der Leib, wenn die Seele bejaht, so ists ein Wunder, und ein Wunder ists, wenn sie leidet mit dem verwundeten Leib, und es ist ein nicht geringeres Wunder, sagt Geulincx, daß die Zunge in meinem Munde zittert, wenn ich das Wort Erde ausspreche, als wenn die Erde selbst dabei erzitterte. Nur der wunderwirkende Gott kann es dann sein, der Leib und Seele paart; nur der große Ballettmeister kommandiert

dem ungleichen Paar den gleichen Schritt. Und im gleichen Schritt wandern sie weiter bei Spinoza, in einer Ordnung und Folge, doch nicht auf fremdes Kommando, sondern in der göttlichen Natur selber verbunden, auch nicht in Liebe einander zugewandt, sondern aus innerer Einheit des Wesens geschwisterlich nebeneinander ausschreitend. Und so tanzen sie weiter bei Leibniz und Chr. Wolff in gleichem Schlag und Takt wie zwei gleichgestellte Uhren. Doch von dem engverbundenen Paar blieb stets die Seele der Favorit. Nun aber reckt sich der Leib zur Empörung in der französischen Aufklärung, und die Rache folgt für Jahrtausende der Unterdrückung: in wildem Triumph knechtet der Leib die Seele zu seiner Kreatur, zu seinem Phantom, würgt sie, verfolgt sie bis zur Grenze der Vernichtung.

Als der Lärm verklungen, ist das Wesen der Kämpfer in Dunkel gehüllt; nur als Erscheinungen stehn sie sich vis-à-vis bei Kant, und die wieder gestärkte Seele breitet ihr Netz der Vernunftordnung über die leibliche Natur. Und der ordnende Geist schwillt zum schaffenden bei Fichte und schafft sich in der Natur sein Material, den Gegenstand seiner Tat. Und der Schöpfer verklärt sich zum Künstler bei Schelling, dem das Material wärmer entgegenkommt zur Fruchtbarkeit, und zu liebender Vereinigung versenkt sich endlich wieder Geist in Natur. Bald aber erhebt sich bei Hegel noch einmal der Geist zur reinen Denkerhöhe und läßt die leibliche Natur herabfallen wie ein Gewand als Erscheinung der niederen Stufen. Und bald folgt auch wieder die Rache: der Leib reckt sich bei Feuerbach siegreich empor als der eigentliche Mensch; die Natur schwillt bei den Materialisten so hoch, daß sie den Geist erdrückt, der unter Stirners Hohn als Gespenst entflattert.

Endlich aber müde des ewigen Auf und Ab im wechselnden Kampfspiel treten bei Fechner zuerst Seele und Leib wieder an im strengen pas de deux zum ruhigen Nebeneinander, und so marschieren sie als artiger Zwilling ein in die moderne Wissenschaft unter dem lautesten Beifall der Psychologen wie der Naturforscher. Ist doch

offenbar durch diesen Parallelismus von Leib und Seele der friedliche Ausgleich gewonnen: die Seele anerkannt, so daß man nicht mehr als materialistischer Barbar zu erröten braucht, und doch diese sogenannte Seele zugleich unschädlich gemacht, daß sie nur noch als „Schatten" nebenher laufen darf und nicht mehr die Bahn des Leibes und damit die Rechnung des Naturforschers stören kann. Und so läuft das spannungsreiche Menuett nun aus in den Gleichschritt zweier wohlerzogener Buben, die Hand in Hand, aber nicht Auge in Auge, ohne Haß und Liebe nebeneinander laufen. Macht der Leib Tick, so macht die Seele Tack, und dies Ticktack geht ins Unendliche.

Ist dies nun der selige Friede nach allem metaphysischen Ringen? Ach nein, auch in dem gleich dressierten Paar spielt der Wettstreit fort. Sind Leib und Seele gleichwertig oder verschieden als Wesen und Erscheinung? Ist die Seele das Wesen, das die leibliche Erscheinung mitschleppt? So behauptet der Parallelist „mit idealistischem Vorzeichen". Oder ist der Leib der große Bruder, der sich die Seele an die Seite gehängt, damit sie nicht länger ihm zwischen die Füße laufe? So meinens die zahlreicheren materialistischen Monisten, und es ist ja im Grunde das Hauptmotiv der modernen Parallelismuslehre: die Seele auf anständige Weise loszuwerden, indem man sie in eine Seitenbahn verweist. Da darf sie nicht mucksen oder gar eigene Wege wagen. Da muß sie, ausgemergelt zum Schatten, neben dem dicken, prustenden Leibe einherschleichen. Arme Seele, du leidest umsonst! Denn der Streit um dich geht fort auch unter den Parallelisten, und dein Rätsel bleibt ungelöst. Ob du für die Materialisten dich noch so dünn machst, damit der Leib sich breit mache; ob du mit idealistischen Flügeln dich weitest, daß der Leib überschattet wird: nebeneinander müßt ihr die Straße ziehen — Niemand sagt euch: warum? Niemand sagt euch: woher und wohin? Niemand sagt auch nur: wer ihr seid! Nur nebeneinander, heißt es, immer artig nebeneinander in unendlicher, ewiger Polonaise!

Pegasus im Joche
oder der psychophysische Parallelismus

Ein hungriger Poet bringt sein Flügelroß zu Markt — es war natürlich um die Mitte des 19. Jahrhunderts, damals als der Zeitgeist aus dem dichterischen Idealismus ins Ökonomische umschlug und so materialistisch wurde, daß er um jeden Spottpreis selbst seine Seele verkaufte. Der kluge Bauer Hans ersteht das Göttertier (das Volk ward damals gerade unternehmungslustig) und beschließt ihm zum braven Ackergaul die Flügel zu stutzen — denn man brauchte nicht mehr die Phantasie; man hatte es satt, in den Himmel hinauf zu spekulieren, man wollte jetzt die Natur beackern und aus realem Boden saftige Früchte ziehn. Aber als unser Hans den Pegasus vor den Karren spannt, da fährt er an den Abgrund — das kam von der bösen Naturphilosophie, die sich den phantastisch wilden Flug nicht abgewöhnen konnte. Nun brauchte man damals im erwachenden Maschinenzeitalter rasche Förderung des Verkehrs — aber, ach, auch als Postvorspann verläßt das Flügelroß der mechanischen „Räder sichre Spur", jagt über Stock und Stein der Empirie hinweg und rennt durch „Sumpf und Moor" der Mystik auf den kahlen Gipfel der Spekulation. Doch Hans ist klug: man muß dem eigenwilligen Tier nur die „Lebenskraft" austreiben; dann durch „magere Kost — zum Schatten abgezehrt", ward der seelische Pegasus mit dem leibesfesten Stier zusammengekoppelt für den Nutzacker der Naturwissenschaft, und nun „in lächerlichem Zuge erblickt man Ochs und Flügelpferd am Pfluge".

So war der lockere Vogel von Seele nun endlich eingefangen, und damit er nicht länger kraft seiner launischen Willkür und Phantasie mit seiner Habe und Beute der Marktkontrolle für Maß und

Gewicht entschlüpfe, damit er auch immer brav die rechte Straße und Furche ziehe, muß er sich nun der exakteren Ordnung, dem zählbar schweren Rhythmus des biederen Leibes fügen und mit ihm kriechen unterm kaudinischen Joch der mechanischen Kausalität. Und wie auch die Seele am Zügel zerre — „umsonst, der Nachbar schreitet mit Bedacht, und Phöbus' stolzes Roß muß sich dem Stier bequemen". Ja, Hans der Parallelist war klug: er zähmte die beflügelte Seele, indem er sie neben den leiblichen Ochsen spannte, auf daß sie nicht länger die Bahn verwirre und nutzbar und meßbar werde in ihrem Gang. Und nun trottet der Göttervogel neben dem Vieh einher, bis er zusammenbricht oder davonfliegt in blaue Himmelshöhen.

Unsere Parallelisten aber, die klugen Söhne des klugen Hans, wollen das Ende nicht sehen, und einer der klügsten hat der fest am Leibe angeschirrten Seele ausdrücklich den freien Flug der Böcklinphantasie verboten. Und wenn sie dergleichen dennoch wagt — nun, so hilft man sich über den Widerspruch hinweg, indem man „krankhaft" schilt, was man weder brauchen noch begreifen kann. Ja, unsere Parallelisten wollen Empiriker sein und sind doch die blindesten, tyrannischsten Dogmatiker. Sie haben kein Auge dafür, wie lächerlich es ist: „der Vogel und der Ochs an e i n e m Seile!"

a) Die Tugenden des Parallelismus

Nun höre ich wohl den Vorwurf: das heißt eine wissenschaftliche Lehre mit unwissenschaftlichen Bildern totschlagen. So will ich brav und nüchtern den betäubenden Wein der Metaphern in den Kasten schließen, bis ihr's merken werdet: in vino veritas! Ich will auch freundlich und achtungsvoll all die Tugenden des Parallelismus anerkennen. Ich weiß: er ist zunächst einmal sehr versöhnlich; denn er versöhnt die alten Kämpfer Verstand und Gemüt. Ja, indem er nämlich den Leib seine eigene Bahn gehen läßt, die nun der Verstand berechnen kann, und zugleich zur Freude des Gemüts der Seele gnädigst

erlaubt, auf stillen Sohlen nebenher zu laufen. So ist die „Versöhnung" erreicht, indem das Gemüt dem Verstande, die Seele dem Leibe sich anpaßt. Nein, sagt ihr, so seis nur beim materialistischen Parallelismus, aber es gebe auch einen idealistischen; da sei dann die Seele die Hauptfigur, sozusagen der Mann. Ja, aber als Pantoffelheld, und die Seele hält den Leib wie jener tapfere Soldat, den sein Gefangener nicht losläßt. Wo ist der idealistische Parallelist, der es wagt, an der mechanischen physischen Kausalität zu rütteln und die psychische Kausalität wirklich zur einzig entscheidenden zu machen? Für den wirklichen Idealisten gibt's keine eigene physische Kausalität mehr; denn das Physische aus dem Physischen erklären, wenn es bloße Erscheinung sein soll, wäre nicht anders, als die Folge der Gesten aus den Gesten zu erklären statt aus den Gemütsbewegungen. Die Erscheinung ist absolut abhängig vom Wesen. Darum ist weder der Materialist noch der Idealist ein wirklicher Parallelist, d. h. ein Leugner der Wirkung zwischen Leib und Seele; denn sie halbieren nur die Wechselwirkung; der eine läßt den Leib die Seele bestimmen, der andere die Seele den Leib.

Aber, sagt ihr, es gibt doch auch einen reinen Parallelismus, der Leib und Seele gleich gerecht wird, der die Vorzüge des Materialismus wie des Idealismus festhält ohne ihre Einseitigkeit, der Geist und Körper versöhnt, indem er sie im Nebeneinander vereinigt. Ja, sie vereinigt, indem er sie trennt, sie versöhnt, indem er sie völlig gegeneinander absperrt, ihnen verbietet, sich zu berühren, sich etwas mitzuteilen, sich irgend etwas anzugehen. Und diese Trennung beider in Tisch und Bett, in Namen und Vermögen, diese völlige Ehescheidung nennt ihr Versöhnung? Ihr seid's zufrieden, wenn ihr Seele und Leib in zwei Welten laufen laßt, wenn ihr links Materialisten und rechts Idealisten seid? Und ich meinte, die Lehre von den zwei Wahrheiten sei ein Armutszeugnis, ein Ohnmachtsbekenntnis. Doch ihr wollt's nicht Wort haben, daß ihr zwei Wahrheiten und zwei Welten lehrt und

wollt als Parallelisten selbstverständlich Monisten sein. Als ob es nicht schon vor Jahrtausenden Monismus ohne Parallelismus gab und ebenso ursprünglich Parallelismus ohne Monismus in all den Lehren, für die Seele und Leib zwei gleichgehende Uhren waren! Und was ist denn die Einheit beider, die ihr zu lehren behauptet? Weder erkennbar als Wirklichkeit noch beweisbar als Notwendigkeit noch verständlich als Möglichkeit, sondern ein Wort, ein Wunsch, ein Kommando an die sauber Getrennten doch eins zu sein irgendwie, irgendwo im asylum ignorantiae. Ihr findet Leib und Seele so heterogen, daß sie nicht aufeinander wirken können, und indem ihr euch gerade auf ihre Heterogenität beruft, behauptet ihr zugleich ihre Einheit? Weil sie durchaus verschieden sein sollen, müssen sie gerade eins sein? Welche Logik! Nein, der parallelistische Monismus ist nur der spezialisierte, der methodisch bis in jedes Atom oder jede Zelle und jede Bewegung hinein durchgeführte Dualismus: Zu jedem Körperchen ein Seelchen, zu jedem Seelchen ein Körperchen! Methodisch ist dies allerdings, aber methodisch kann auch die Tollheit sein.

Einen methodischen Vorzug allerdings hat der Parallelismus, indem er die geschlossene Naturkausalität wahrt, die aber nach Ed. v. Hartmann ein Vorurteil und, wie Parallelisten selber zugeben, weder empirische Tatsache ist noch logische Notwendigkeit, sondern nur praktisches Arbeitsprinzip. Denn die Naturwissenschaft könne zu klarer Rechnung nur den reinen Naturablauf brauchen, nur die undurchschnittene physische Linie ohne kreuzenden seelischen Eingriff, und so könne sie das Seelische nur daneben, nicht dazwischen dulden, und so fordere sie unbedingt den Parallelismus. Sonst spielt sie wohl nicht mehr mit? Was würdet ihr wohl zu einer andern Wissenschaft sagen, die proklamierte: gewisse Erscheinungen dürfen nicht wahr sein; sie passen mir nicht für meine Methode, sie stören durch ein X meine einfache, klare Rechnung? Ihr würdet sagen, das ist schlimmster Apriorismus, schwärzester Dogmatismus; das ist der Ton eines

Polizeiukas, einer Enzyklika, doch nicht der Wissenschaft. Aber natürlich der Naturwissenschaft ist alles erlaubt; sie steht im guten Geruche der Empirie, und also muß sie recht haben, auch wo sie auftrumpft mit dem Gegenteil von Empirie. Wenn nun eine andere Wissenschaft oder gar Wissenschaftsgruppe mit der entgegengesetzten Forderung aufträte: sie brauche statt des Parallelismus vielmehr die Wechselwirkung von Leib und Seele! Und eine solche Wissenschaft gibt's, und eine, für die die Wechselwirkung nicht nur relativ nützlich ist, wie der Parallelismus für die Naturwissenschaft, sondern absolut notwendig. Es hat bis tief ins 19. Jahrhundert hinein Naturwissenschaft ohne Parallelismus gegeben, aber es hat noch nie eine Geschichtswissenschaft ohne Gebrauch der Wechselwirkung gegeben und wird nie eine geben. Denkt euch eine Geschichte nur als körperlichen Verlauf ohne Erklärung durch Motive, Gesinnungen, Charaktere! Oder denkt euch eine Geschichte rein als Seelendrama ohne jedes hereinspielende physische Requisit, eine Geschichte ohne Leiber und Waffen, ohne Länder und Schätze, kurz ohne physische Reize und Wirkungen! Die Weltgeschichte ist als rein seelisches Schauspiel so unverständlich wie als rein physisches. Wenn nun die Geschichtswissenschaft daraufhin die psychophysische Wechselwirkung fordern und den Parallelismus verpönen wollte, wie bald und wie laut würde man ihr zurufen: eine Wissenschaft darf nicht ihr Sonderbedürfnis zur Weltanschauung erheben. Aber was für die Geschichtswissenschaft nicht recht ist, darf für die Naturwissenschaft nicht billig sein, und so ist das Interesse der Naturwissenschaft keine absolute Rechtfertigung des Parallelismus.

Nun gut, sagt ihr, wenn das methodische Interesse der Naturwissenschaft nicht um jeden Preis gelten soll, die Tatsachen müßten mir doch heilig sein. Sie zeigen, daß ontogenetisch wie phylogenetisch das Geistesleben i. A. parallel der Entwicklung des Gehirns wächst; sie zeigen, daß die reiche Organisation des Gehirns wahrlich dem

Reichtum der Seele, das Nervennetz dem Gedankennetz entsprechen kann, wie ja die Nervenzellen in der Rinde des menschlichen Großhirns nach hunderten von Millionen zählen und ein stecknadelkopfgroßer Teil der grauen Substanz tausende von Nervenfasern vereinigen kann; sie zeigen, daß während der psychischen Funktion im Gehirn molekulare Arbeit verrichtet, Wärme entwickelt wird; sie zeigen, daß bestimmte Seelenfunktionen in bestimmten Gehirnteilen lokalisiert sind, daß mit der Exstirpation dieser Teile auch jene Seelenfunktionen aufhören. Was kann man aus all diesen Tatsachen anderes folgern, als daß die Seele dem Leibe, speziell dem Gehirn parallel geht? Ja, diese Tatsachen! Nun hört eine gleiche Folgerung! Die Tatsachen zeigen, daß die Entwicklung der musikalischen Instrumente i. A. parallel der Entwicklung des Musiksinns wächst; sie zeigen, daß der Reichtum der Saiten dem Reichtum der Töne entspricht, die der Klavierspieler anschlagen will; sie zeigen, daß während er sich eifrig dem Spiel hingibt, die Saiten in voller Bewegung sind; sie zeigen, daß bestimmte Harmonien, die er komponiert, in bestimmten Saiten lokalisiert sind, daß bei Ausschneidung jener Saiten der Spieler jene Harmonien nicht hervorbringen kann. Was kann man aus all diesen Tatsachen anderes folgern, als daß der Spieler dem Klavier parallel geht? Ja, diese Tatsachen!

Materialisten des 18. Jahrhunderts wie Naturforscher der Gegenwart haben das Gehirn dem Klavier verglichen. Aber wer spielt? Die Seele, die nach dem Parallelismus nicht auf den Leib wirkt? Dann greift die Seele in die Luft und das Klavier bleibt stumm. Also spielt das Gehirnklavier sich selbst? Dann muß nach dem Parallelismus die Seele daneben auch sich selber spielen. Dann haben wir zwei Musiken nebeneinander, die nach dem Parallelismus nicht aufeinander wirken, die Seelenmusik und die Leibesmusik, ein Duett des singenden Vogels und des blökenden Ochsen, die aber nichts voneinander wissen. Ich weiß nicht, was lächerlicher ist, die Doppelmusik

von Seele und Leib, zwei sich selbst spielende Klaviere, die aneinander vorbeispielen, oder die stumme Musik, bei der der Finger nicht an die Tasten kommt, weil man Spieler und Klavier statt vis-à-vis nebeneinander gesetzt hat. Die parallelistische Musik taugt offenbar nur für Taube oder für Trunkene, die doppelt hören.

Der naturalistische Vergleich des Gehirns mit dem Klavier soll gelten; aber dann lasse man es entweder als Automaten spielen und leugne den seelischen Spieler oder man setze ihn gefälligst davor und nicht daneben. All eure gepriesenen Tatsachen sollen gelten; aber sie beweisen eben nicht den Parallelcharakter, sondern den Instrumentalcharakter des Leibes. Und stellt sich der Leib nicht offenkundig dar als ein wunderfeiner Apparat im Reichtum seiner Organe? Und ist irgend etwas am ganzen Leibe nicht Organ d. h. Mittel? Ist da ein Glied, das sich als Zweck für alle andern, eine Stelle, die sich als Zentrum offenbart? Oder glaubt ihr etwa an einen Seelenpunkt im Gehirn? Dünkt euch der anatomische Anblick des Gehirns so schön, daß ihr es als Selbstzweck ansprechen und nur durch sich selbst erklären möchtet? Erscheint es nicht vielmehr wie eine höchst komplizierte Maschinerie, eben wie ein Klavier, das auf den unsichtbaren Spieler wartet? Und geht ihr modernen Parallelisten nicht gerade darauf aus, den Leib als Mechanismus zu fassen? Und dann natürlich die Seele als parallelen Mechanismus, und so erklärt ihr das beseelte Wesen, den Organismus aus zwei Mechanismen, die nebeneinander spielen! Und diese Erklärung ist um so geistreicher, als die beiden Mechanismen beileibe nicht aufeinander wirken dürfen, also der Organismus nicht ein Produkt aus ihnen, sondern nur ihr Nebeneinander sein darf. Wie einfach diese Erklärung des Organischen durch Verdoppelung des Anorganischen! Eine Maschine wird dadurch ein Lebewesen, daß man eine andere Maschine daneben spielen läßt, ohne daß beide es merken. Wie wunderbar dieser unbewußte Doppelmechanismus, den ihr durchaus Organismus nennt!

b) Die anorganische Seele oder die paralleliſtiſche Allbeſeelung

Doch nein, der echte Parallelismus von Spinoza oder Fechner her erklärt den Organismus nicht durch den Hinzutritt der Seele, ſondern lehrt die Allbeſeelung. Und allerdings: Sinn und Salz, Konſequenz und Methode hat der Parallelismus nur, wenn er abſolut iſt.

Iſt die Korreſpondenz zwiſchen Seele und Körper weder Wechſelwirkung noch fremde Gotteswirkung, dann iſt ſie überhaupt nicht Wirkung, ſondern Eigenſchaft: Seele und Körper — zwei Seiten eines Seins; dann bleibt aber nur der abſolute Parallelismus d. h. die Allbeſeelung. So allein zeigt ſich der Parallelismus verſtändlich, ſo aber zeigt er ſich auch gerade unverſtändlich. Es klingt ja ſehr poetiſch, wenn der Paralleliſt uns hinausführt: ſieh den Mond und ſieh die Sterne, ſieh Bäume und Blumen, ſieh, all das ſind deine Brüder; denn alles iſt beſeelt. Aber nun ſoll er uns wieder hereinführen: ſieh das Ofenrohr und ſieh den Tintenfleck und den Zahnſtocher — ſieh, all das ſind deine Brüder; denn alles iſt beſeelt. O wir Glücklichen! Wir ſitzen in beſeelten Kleidern auf beſeelten Polſtern und eſſen mit beſeelten Gabeln und Meſſern ein beſeeltes Huhn, das tot iſt. Oder ſtrenger nach dem Parallelismus: während unſere Zähne ſich an das tote Huhn machen, beißen zugleich die Seelen unſerer Zähne an ſeiner Leichenſeele!! Und Götter ſind wir! Denn wir ſchaffen Seelen. Wir fabrizieren Stühle und damit zugleich Stuhlſeelen, wir backen Brotſeelen, und ahnungslos ſpielend, indem wir das Brot zerkrümeln, werden wir Schöpfer von Brockenſeelen. Aber wir brauchen nicht einmal den Finger zu rühren, und ſind doch Herren über die Seelen. Wir faſſen ein Gebirge als Einheit, als Ganzes auf, und geben dieſem körperlichen Ding damit eine parallele Seele; dann aber töten wir die Gebirgsſeele, weil wir nur die einzelnen Berge als Einheiten

auffaſſen; dann wieder zerſetzen wir die Bergſeelen zu einzelnen Felsſeelen uſw.

Es iſt klar, daß der Parallelismus in dieſe Lächerlichkeiten verfallen muß, ſolange er wirklich paralleliſtiſch verfährt, d. h. die Seele gleich dem Körper behandelt. Das Körperliche, Stoffliche läßt ſich beliebig zuſammenſehen und zuſammenfügen, läßt ſich theoretiſch oder praktiſch in künſtliche Einheiten vereinigen oder zerlegen, weil es eben von Natur Vielheit iſt; die Seele aber läßt nicht mit ſich ſo herumſpringen, ſie läßt ſich nicht machen, ſie iſt als Einheit da oder ſie iſt gar nicht da. Körperſtücke können für ſich beſtehen, Seelenſtücke nicht. Die Seele iſt von Geburt ebenſo moniſtiſch oder doch monarchiſch wie der Körper von Geburt pluraliſtiſch, republikaniſch iſt. Man kann Republik und Monarchie in einer Konſtitution ausgleichen, aber man kann nicht beide in einem Staat nebeneinander beſtehen laſſen. Will man wirklich den Körper abſolut, d. h. auch im Anorganiſchen mit der Seele in Parallele bringen, ſo muß man mit dieſer Parallele dahin flüchten, wo der Körper ſeine Zerlegbarkeit, ſeine angeborene Vielheit verliert, wo er ſich in Einheiten auflöſt, zu den letzten unteilbaren Teilen der Materie — wenn es ſolche überhaupt gibt; und damit wird ſchon die Möglichkeit des abſoluten Parallelismus zweifelhaft. Der moderne Naturalismus zog ja auch jene Konſequenz, indem er die Allbeſeelung auf Atomſeelen zurückführte; ſeit aber vor der jüngſten Wiſſenſchaft auch die Atome zerbröckelten, muß die Parallelität weiterflüchten zu einem Allerletzten des Stoffs, wenn es überhaupt ein Allerletztes des Stoffs gibt und wenn der Stoff überhaupt ein Allerletztes iſt! Jedenfalls muß der Körper als Körper ſterben, als zerlegbare Vielheit aufhören, wenn er der Seele parallel gehen will.

Aber ſeien wir gnädig, laſſen wir einmal letzte unteilbare Einheiten der Materie beſtehen, die wir allerdings nicht beweiſen können. Und ſeien wir noch gnädiger, geben wir dieſen letzten Körperpunkten eine parallele Seele, die wir noch weniger beweiſen können. Was ſoll nun

der seelisch-körperliche Doppelpunkt? Was tut die anorganische Seele so den ganzen lieben Tag? Ihr Körperpunkt gibt ihr keine Unterhaltung; denn der Parallelismus verbietet ja die Wirkung von Körper auf Seele. Als reine Einheit ist dies letzte Körperchen unveränderlich, und dies Schicksal teilt natürlich die parallele Seele. So hat die anorganische Seele nichts zu erleben und nichts zu tun, mit einem Wort: sie kann nicht funktionieren, und damit zeigt sich die anorganische Seele als ein Widerspruch; denn die Funktion gehört so sehr zum Wesen der Seele, daß die moderne Psychologie kaum noch von Seele, sondern nur noch von seelischer Funktion spricht. Seele und Körper widersprechen sich eben im Grundwesen; denn die Seele ist ebensosehr funktionelle Einheit wie der Körper substantielle Vielheit. Wer diese beiden zusammenspannt, muß der Seele die Funktion und dem Körper die Vielheit nehmen; das heißt: der Parallelist muß die Seele entseelen und den Körper entkörpern. Es hilft nichts: der fliegende Greif oder der massige Ochse muß draufgehen, wenn sie durchaus nebeneinander ziehen sollen.

Aber seien wir gnädig, lassen wir dennoch die anorganische Seele leben, gönnen wir jedem Klötzchen auch sein Seelchen; führen wir die Parallelität durch, dann heißts unweigerlich: wo mehr Körper, dort mehr Seele; 3% Körper fordern 3% Seele. Dann aber macht Ernst daraus: beugt euch, ihr Menschen, vor den Rhinozerossen und Sandhaufen; denn sie sind schwerer und also seelenvoller als ihr; beugt euch, ihr Feinen, Zarten, vor den Dicken als den Klügeren und feiert die Fleischkolosse in den Marktbuden als die wahren Genies. Quält euch nicht mehr mit dem Studium, eßt lieber tüchtig, und mit dem Leibe wird eure Seele wachsen. Und daß ihr euch nicht die Haare schneiden laßt: ihr müßt sonst gleich Simson an Seelenkraft einbüßen. Was beklagt ihr die Toten? Sie haben ja an Seele nichts verloren; denn der Leichnam behält seine Masse. Der absolute Parallelismus mit seiner Allbeseelung hebt wie den Unterschied zwischen

Organischem und Anorganischem auch den zwischen Leben und Tod auf, zwischen Beseeltem und Unbeseeltem, und damit hebt er ja die Seele auf. Die Seele als allgemeine, parallel verteilte Körperzutat verliert ihr Sonderwesen, ihr Auszeichnendes. Ist alles gleichmäßig beseelt, so ists gerade so gut, als ob nichts beseelt wäre. Die anorganische Seele hebt sich selbst auf.

c) Die organische Seele des Parallelismus

Ihr meint vielleicht euch dadurch zu retten, daß ihr außer der anorganischen Seele noch eine organische annehmt, die den Lebenden vom Toten unterscheide: aber dann zerstört ihr die Parallelität zwischen Seele und Körper, dann ist das Körperliche nur einmal, das Seelische aber zweimal da, organisch und anorganisch. Ein beseelter Körper würde mehr Seele enthalten als der unbeseelte, obgleich er rein körperlich ihn nicht überragt. Derselbe Körper hätte zweierlei Seelen: da muß der Parallelist schon wählen, welche er ihm zur Gesellschaft gibt. Und tatsächlich taumeln unsere Naturalisten zwischen der anorganischen und der organischen Seele, zwischen der „Atomseele" und der bloßen „Hirnseele" hin und her. Da nun die anorganische Seele zum Widerspruch führte, bleibt ihnen die organische, und es ist doch nun einmal nicht gar so zufällig, daß die offenkundig beseelten Wesen sämtlich Organismen sind. Aber wenn die anorganische Seele, die Seele des Toten zum Widerspruch in sich selbst, gegen den Begriff der Seele führt, so führt die organische Seele zum Widerspruch gegen den Parallelismus. Sie geht nicht mehr mit dem Körper, sondern nur mit der Organisation des Körpers parallel, d. h. das Körperliche geht mit dem Seelischen so wenig parallel wie etwa das Geologische mit dem Architektonischen. Mit der Organisation steigert sich die Seele, aber doch nicht der Körper. Rein körperlich ist die Organisation nicht zu werten und darum nicht zu verstehen. Das Körperliche besteht ebensogut in der Desorganisation; nur der Seele

liegt an der Organisation, weil sie konzentriert und dadurch der seelischen Einheit entgegenkommt. Die Organisation ist ein Mittel zur Erhaltung und Entfaltung; ein Mittel aber gibts nur, wo ein Interesse ist; nur die Seele hat ein Interesse, der Körper hat es nicht einmal an seiner Erhaltung. Also der Körper geht der Seele nur parallel — wenn er ihr parallel geht, wenn er in ihrer Richtung, nach ihrem Interesse sich gestaltet d. h. organisch. Kann man da noch von eigentlichem Parallelismus sprechen?

Aber wenn mans auch täte, mit der Einschränkung des Seelischen aufs Organische, mit der Aufgabe der Allbeseelung verliert ja doch der Parallelismus seine Absolutheit und damit sein Prinzip, seine Begründung, ja seine Verständlichkeit. Gilt nur noch die Verkörperung aller Seelen, aber nicht mehr die Beseelung aller Körper, so hinkt der Parallelismus. Geht nicht mehr allem Körperlichen Seelisches parallel, so erscheint es rätselhaft willkürlich, warum nun durchaus allem Seelischen Körperliches parallel gehen soll. Warum sollen überhaupt beide völlig parallel gehen? Mit einem Schlage ist die Erklärung da, wenn sie zwei Seiten eines Wesens sind; dann sind sie von Natur aneinandergebunden, dann sind sie zusammengehörig wie die rechte und die linke Seite eines Körpers oder die konkave und konvexe eines Kreisbogens. Aber wenn sie nun nicht immer zusammen sind, wenn der Körper durch die niedere Natur auch ohne seelische Parallele läuft, dann geht der schöne Fechnersche Vergleich in die Brüche — oder hat man je einen Kreisbogen ein Stück nur mit einer konvexen Seite ohne konkave herumlaufen sehen? Wenn es Körper ohne Seele gibt, dann zeigt sich eben, daß sie nicht zwei Seiten eines Wesens sind. Und dann verliert der Parallelismus Sinn und Recht, Erklärung und Begründung. Denn warum sollen Seele und Körper durchaus parallel gehen, wenn sie doch nicht notwendig zusammengehören? Und die Seele ists, der dabei Zwang geschieht. Denn der Körper darf sich auch ohne die Seele ergehen, die Seele nicht.

Der Körper waltet allein im weiten anorganischen Reich der Natur; aber auch im kleineren organischen Reich beschränken die parallelistischen Psychologen gern die seelische Parallele auf ein engstes, spätentwickeltes Körpergebiet, auf die Hirnfunktionen, und nicht einmal auf alle — denn sie engen zumeist die Seele auf das Bewußtsein ein. Wie aber in aller Welt ist es möglich, daß der Körper durch das ganze Reich der Natur allein wandert und nur auf der höchsten organischen Stufe, nur auf seine alten Tage eine seelische Gesellschaft bekommt, von der er übrigens nichts hat; denn nach dem Parallelismus wirken Seele und Körper nicht aufeinander. Das brave Rind hat den ganzen Acker der Natur allein durchfurcht; da hängt sich ihm für die letzten Furchen ein höchst überflüssiger und nicht einmal spürbarer Mitläufer an. Rätsel und Willkür, Willkür und Rätsel!

Nun aber bricht auch die letzte Möglichkeit ab mit der Frage: woher kommt die Seele? Der absolute Parallelist antwortet als Panpsychist: sie ist mit dem Körper gegeben. Der Parallelist aber, der die Allbeseelung und damit die Ursprünglichkeit der Seele aufgegeben, kann, wenn er die Seele nicht durch ein Wunder oder aus dem Nichts entstehen läßt, sie nur aus dem erklären, was allein vor ihr da ist, aus dem Körperlichen. Die Seele aber als Produkt des Körperlichen bedeutet die Aufhebung des Parallelismus. Denn er verbietet ja die Körperwirkung auf die Seele, und er sollte die ganze Seele selber als Körperwirkung zugeben? Wenn der Körper die Seele nicht affizieren darf, darf er sie noch viel weniger produzieren. Wenn die Seele selber vom Körper abzweigt, geht sie ihm eben nicht parallel. Und so ist die körperlich entstandene, die organische Seele ein Widerspruch gegen den Parallelismus wie die ursprüngliche, die anorganische Seele ein Widerspruch gegen die Seele. Und so kann der Parallelismus — der absolute wie der relative — die Seele nicht erklären; er muß entweder sie selber oder sich selber aufgeben; seine Seele ist entweder keine Seele oder keine Körperparallele.

d) Was heißt parallel?

Aber seien wir gnädig: machen wir das Unmögliche möglich und lassen wir die paralleliſtiſche Seele noch einmal leben. Wenn man nur wüßte, was ihre Parallelität bedeutet! Das Wort ſtammt ja doch aus der Sichtbarkeit, Räumlichkeit, deren die Seele nicht fähig iſt, und ſo ertappt man die nüchternen, kritiſchen Herren Paralleliſten, die das Metaphoriſche verbieten wollen, dabei, daß ihre ganze Lehre von einer Metapher lebt. Seit Spinozas Vergleichen für die Attribute durch all die Uhrvergleiche des 17. und 18. Jahrhunderts bis zu Fechners Kreisbogen arbeitet der Parallelismus mit Bildern. Wenn ſie nur klarmachen könnten, worin eigentlich Seele und Körper „parallel" gehen! Räumlich nicht; da verſagt die Seele. Qualitativ auch nicht; denn die Paralleliſten fußen ja gerade auf der extremen, alle Berührung ausſchließenden Heterogenität von Körper und Seele. Aber vielleicht quantitativ? Nun, Fechner freute ſich ſo herzhaft mit ſeinem pſychophyſiſchen Geſetz endlich einmal die flüchtige Seele gefangen zu bringen im Netze der Zahlen. Aber ach! Das ſchöne Geſetz hat vor der Forſchung heute den Glanz ſeiner abſoluten Geltung längſt verloren. Es gilt nur beſchränkt; es lehrt ja auch gar nicht Parallelität, ſondern Proportionalität zwiſchen phyſiſchem Reiz und ſeeliſcher Empfindung, und es hebt geradezu den Parallelismus auf, da es die von ihm verpönte Wirkung des Phyſiſchen auf Pſychiſches im Verhältnis von Reiz und Empfindung vorausſetzt. Aber auch ohne dieſes Geſetz, ſoll wirklich die pſychiſche Intenſität immer der phyſiſchen entſprechen? Habt ihrs noch nie erlebt, daß Lärm und Fülle weniger die Seele ergreift als Piano und Pauſe, Leere, Schweigen und Tod?

Aber die zeitliche Parallele wenigſtens läßt ſich doch beiden nicht rauben. Die Zeit, nach Kant ſchon die Mittlerin von Denken und Anſchauung, die Zeit, die ja von ſeeliſchen wie körperlichen Prozeſſen

beanſprucht wird, muß doch für beide vergleichbar ſein? Muß ſie es wirklich ſein? Aber vielleicht läßt der Pegaſus den Ochſen weit hinter ſich! Doch geſetzt, ſie halten Schritt, wer will es feſtſtellen? Wer hat ſchon je einen Seelenprozeß rein gemeſſen? Wir beobachten die Seele nur durch den Körper, wir bekommen den Seelenprozeß nur im Rahmen rein körperlicher Vor- und Nacherſcheinungen, ſenſibler und motoriſcher Prozeſſe. Wer kann ſo ſicher ſagen, wie viel Zeit für ſie abzuziehen iſt? Und wenn es ſelbſt möglich wäre, den Seelenprozeß rein herauszuſchälen, was fänden wir? Ein ſehr Verſchiedenes. Denn ein Gedanke, der dem einen blitzſchnell kommt, kann dem andern auch in zehn Jahren nicht einfallen. Und wenn wir ihn ebenſo aus der Individualität wie aus dem Körper herauslöſen könnten, was fänden wir in ſeiner Zeitdauer? Vielleicht ſeine Komplikation, die Zahl der Gedanken, deren Durchgang er erfordert, aber nicht die reine Zeitdauer eines Gedankens. Doch es ſei alles möglich, was nicht möglich iſt, der Seelenprozeß ſei ſo liebenswürdig, ſich dem Körperlichen vergleichbar und rein und frei von Körper, Individualität und Komplikation darzubieten — was dann? Gilt dann der Satz, ein Körperprozeß und ein Seelenprozeß von gleicher Zeitlänge ſind parallel? Auch wenn der Seelenprozeß in Cäſar, der Körperprozeß auf dem Monde ſtattfand? Offenbar muß es heißen: Ein Körperprozeß und ein Seelenprozeß von gleicher Zeitlänge im ſelben Weſen ſind parallel. Aber wenn der Entſchluß, über den Rubikon zu gehen, Cäſar ſoviel Zeit koſtete, wie zehn Jahre vorher ſein Zahnſchmerz, ſo ſind dieſer Körperprozeß und jener Seelenprozeß doch nicht parallel. Alſo muß man weiter einſchränken: ſie müſſen nicht nur im gleichen Weſen und in gleicher Zeit, ſondern auch zu gleicher Zeit ſtattfinden. Aber während Cäſars Seele den letzten Entſchluß faßte, verdaute ſein Magen, wuchſen ſeine wenigen Haare — ſind dies die parallelen Körperprozeſſe? Es iſt klar, das zeitliche Entſprechen genügt nicht; die Parallelität verlangt ein inhaltliches Entſprechen.

Aber worin besteht dies? Was entspricht dem Inhalt von Cäsars Entschluß körperlich? Offenbar seine Ausführung. Und der Parallelismus blickt doch wohl zunächst auf die Korrespondenz von Gedanke und Tat und macht sich dadurch plausibel. Aber wenn nun Cäsar den Entschluß gefaßt hätte, nicht über den Rubikon zu gehen — und der negative Entschluß ist ja ebenso seelische Leistung wie der positive — wo blieb dann die körperliche Parallele? Die meisten Seelenakte, Gedanken und Gefühle, zielen gar nicht auf Ausführung, und auch von den praktisch gerichteten Motiven, Erwägungen, Wünschen kommt, schon weil sie sich oft widersprechen, zum Glück nur die Minderzahl zur Ausführung. Aber auch wenn es dazu kommt — die Ausführung von Cäsars Entschluß lag mehr bei seinem Heer als bei ihm selbst, und es gibt ja Wünsche, deren Ausführung auch nicht im kleinsten Anfang durch den Wünschenden geschehen kann, sondern vielleicht durch Wind und Wetter auf fernem Meer, oder Wünsche, deren Ausführung unmöglich ist oder deren Gegenteil zur Ausführung kommt. Wie kann man da noch von Parallelität reden? Es gibt Ausführungen ohne Seelenakte (bei Maschinen!) und es gibt Seelenakte ohne Ausführung, ja die meisten Seelenakte werden nicht ausgeführt; die aber ausgeführt werden, werden oft nicht vom selben Wesen ausgeführt; die aber auch vom selben Wesen ausgeführt werden, werden niemals zur selben Zeit ausgeführt; denn der Entschluß geht der Ausführung voran. So kann insgesamt die körperliche Ausführung nicht die regelmäßige Parallele des Seelenaktes sein. Und widerstreitet nicht schon an sich die körperliche „Ausführung" eines Seelenaktes dem Parallelismus, da sie eine Wirkung der Seele auf den Leib voraussetzt?

Nun aber rafft sich der Parallelist auf und gibt die Ausführung als physische Korrespondenz des Seelenaktes preis und proklamiert dafür einen andern Körperprozeß, der immer zur selben Zeit im selben Wesen sich vollzieht, als wahre Parallele des Seelenaktes: die

Hirnfunktion. Aber weiß auch der Parallelist, was er tut, wenn er so leichtherzig die Ausführung als Parallele des Entschlusses, die Tat als Abbild des Gedankens preisgibt? Dann ist alle Ausführung ohne seelische Parallele; sonst hätte ja auch der Seelenakt in der Hirnfunktion und in der Ausführung eine doppelte und sehr verschiedene Körperparallele. Damit ist aber fast die Gesamtheit aller körperlichen Prozesse, auch der organischen entseelt, und die Parallelität zurückgedrängt in den letzten Winkel des Organischen, ins menschlich-tierische Hirn — wobei wir noch immer nicht wissen, was da parallel heißt.

c) Die Seele als Hirnparallele

Folgen wir dem Parallelismus nur getreulich, wohin er uns führen mag — er führt sich selber zu Tode. Möglich ist zwar die bloße Hirnseele beim Parallelismus nicht; denn, wie gesagt, sie könnte nur Körperprodukt sein, und das gerade kann sie nach dem Parallelismus nicht sein. Aber wir wollen ihr sogar ihre Unmöglichkeit verzeihen, wenn sie nur sonst etwas wie einen Existenzgrund beibringen könnte. Wie kommt gerade das Gehirn zur Ehre eines seelischen Trabanten? Der Körper als Mechanismus kennt keine Krönung eines Organs, dem die Aktivität, die spezifische Lenkungskraft zufallen könnte, die der Parallelist der Seele abstreitet. Soll irgendwo im Kopfe in einem Hirnnerven der gelenkte Körper in einen lenkenden übergehen, plötzlich in Aktivität umschlagen? Nein, der aktiv lenkende Körper ist ein Widerspruch gegen das Wesen des Körpers, gegen das mechanische Grundgesetz. Der Ochse kann nun einmal nicht fliegen; das Hirn kann nicht jene eigentlichste Funktion der Seele übernehmen. Und wenn Seele nicht auf Körper wirken soll, so gibt es keinerlei Lenkung in der Welt, so regiert die reine Mechanik. Und da die Seele dem körperlichen, speziell dem Hirnmechanismus parallel gehen soll, so ist sie ebenso zur bloßen Mechanik verurteilt.

Aber wie soll man die Parallele von Hirnmechanismus und

Seelenmechanismus nur verstehen? Der Hirnmechanismus ist da, auch wenn er nicht funktioniert; doch als was ist denn der parallele Seelenmechanismus da, wenn er nicht funktioniert? Will der Parallelist nicht in die Mythologie von einem Seelenungeheuer, das mit Teilen und Vermögen ausstaffiert ist, zurückfallen, so muß er die Seele als reine Funktion nehmen, und die moderne parallelistische Psychologie tuts ja und schränkt die Seele sogar ein auf die Bewußtseinsfunktionen. Aber dann enthält die Seele nur Aktuelles, nur was in jedem Moment gerade im Bewußtsein spielt, nur die jetzt gelebten Gedanken, Gefühle, Strebungen. Das Gehirn aber enthält auch alles Potentielle, die möglichen Parallelen früherer und zukünftiger Seelenfunktionen; denn physisch verschwindet doch nichts, und die Nerven bleiben, auch wenn sie nicht mehr oder noch nicht in voller, dem Bewußtsein paralleler Funktion sind. Und so entspricht allerdings das Gehirn dem Klavier, der Möglichkeit aller Töne; dann entspricht aber in ihrer Aktualität die Seele dem Spieler, der die Töne wählt. Und dann ists wieder mit dem Parallelismus aus. Dann heißt das Gedankenspiel nur aus dem Gehirn oder als Parallele zum Gehirn erklären, soviel wie eine musikalische Komposition nur aus dem Klavier, als Parallele des Klaviers erklären, das doch auch unendlich viel andere Kompositionen verstattet. Besteht die Seele nur im Bewußtsein d. h. nur in wechselnder Aktion, dann ist das Gehirn erst recht deutlich als bleibende Unterlage, als Instrument, als Potentialität und nicht als Aktualität d. h. als Parallelität zur Seele.

Oder sollen etwa die Bewußtseinsfunktionen die „Schatten", die „Nebeneffekte" der Hirnfunktionen sein? Das ist, als ob man die Töne zu Nebeneffekten der Saitenbewegungen macht, während sie doch deren Sinn und Grund sind. Darum also hat sich die Natur bis zur Hirnentwicklung hinauf angestrengt, um schließlich das Licht des Bewußtseins als „Schatten" zu werfen? Sollen die Hirnfunktionen ihr Auszeichnendes, das sie gerade zur höchsten Spitze des

Körperlichen macht, die Krone einer seelischen Parallele nur als Akzidenz an sich tragen, als zufälligen Auswuchs? Und wo bleibt eigentlich die Parallele beim Parallelismus? Der Geist schwebt da über den physischen Wassern nur wie ein Nebel, der, weder aus ihnen aufsteigend noch in sie versinkend, nur in Fetzen, in losen Strichen die Wellenbewegung begleitet; denn das Bewußtsein ist ja nur ein oft abgerissener Faden, ein auftauchendes, wanderndes und verlöschendes Licht, und das Hirn in seiner Nervenverzweigung mit seinem kausal geschlossenen Mechanismus reicht so viel weiter als das Bewußtsein mit seinem sporadisch dahinziehenden Blickpunkt, der dem Hirn so parallel geht wie das Irrlicht dem Sumpf.

Zugleich aber reicht das Bewußtsein mit seinen Gedanken wieder um soviel weiter als das Hirn und fliegt gleich dem Pegasus über alle mögliche Parallele hinaus. Ich denke an eine Trommel oder fasse den Begriff eines Apfels — faßt auch meine Hirnfunktion etwas Apfelartiges oder trommelts im Gehirn? Ich lasse meine Gedanken schweifen bis zu den Gebirgen des Monds — dehnen sich auch meine Hirnfunktionen in solche Fernen? Meine Gedanken werden zu Irrtümern, zu Illusionen — werden auch meine Hirnfunktionen falsch und dumm, unwirklich und unmöglich? Meine Seele träumt in Erinnerungen, schwillt von Hoffnung, taucht in Vergangenheit und Zukunft — wandern auch meine Hirnfunktionen in Vergangenheit und Zukunft? Nein, sie sind immer nur Gegenwart, immer nur Wirklichkeit, immer nur auf sich selbst beschränkt, und wenn der Seelenflug in die Ferne der Zeiten und Räume, hinaus über das Endliche, Wirkliche, Mögliche schwebt, starrt der Leib, an der Scholle klebend, ihm nach wie dem Pegasus der Ochse. Was hat gegen jene Weltweite und Weltfülle des Seelenlebens das Hirn zu bieten? Die winzig beschränkte Gegenwart, in der seine Funktionen spielen, ist für den Geist nur die Schwelle, von der er sich aufschwingt in Räume und Zeiten, in alle Tiefen und Höhen der Wirklichkeit und über sie

hinaus. Wo das Hirn aufhört, fängt die Sphäre der Seele erst an — wo bleibt da die Parallele?

Natürlich antwortet der Parallelist: die Gedanken als Gedanken sind nicht Vergangenheit oder Zukunft, nicht unendlich oder unwirklich, sie sind beschränkte, gegenwärtige Realität und als solche die Parallelen der Hirnfunktionen; nur der Inhalt der Gedanken schweift darüber hinaus. Nur der Inhalt — als ob der Inhalt nur eine Zutat und nicht vielmehr das Wesen des Gedankens wäre! Und zwar doppelt: dieser Inhalt macht diesen Gedanken im Unterschied von andern Gedanken, und Inhalt überhaupt macht ihn erst zum Gedanken überhaupt. Denn es ist das Eigentümliche des Gedankens, daß er mehr enthält als er ist, daß er Träger eines Andern, Gedanke von etwas ist, daß er einen Gegenstand hat — wie soll aber eine Hirnfunktion einen Gegenstand haben und mehr und anderes enthalten als sich selbst? Sie ist nur, was sie ist. Der Begriff einer Trommel hat so eigentlich seine physische Parallele nicht in einer Hirnfunktion, sondern in einer Trommel. Der gegebene, natürliche Parallelismus zwischen Gedanke und Wirklichkeit wird durch den psychophysischen Parallelismus unverständlich, wenn nicht unmöglich. Wo bleibt die Parallele? Die denkende Seele hat Objekte, der Hirnfunktion fehlen sie. Die denkende Seele schweift ins Ideale, die Hirnfunktion bleibt im Realen. Die denkende Seele erfaßt auch die Hirnfunktion, aber erfaßt die „parallele" Hirnfunktion auch zur Vergeltung die Seele? Die denkende Seele erfaßt auch sich selbst; aber erfaßt auch die Hirnfunktion sich selbst? Spinozas idea corporis hat ihre Parallele im corpus; aber worin hat Spinozas idea ideae corporis, das Selbstbewußtsein seine Parallele? Gibts ein corpus corporis? Es hilft eben nichts: das Wesen des Körpers ist: nur zu sein, was er ist, in seinem Sein zu beharren, am Boden zu kleben, das Wesen der Seele aber ist es, zu fliegen, sich zu erheben über das Sein, über jedes Gegebene, sogar über sich selbst. Darin liegt ebenso das Leben der Seele auf die

Zukunft hin wie das Wachstum geistiger Energie wie das Selbstbewußtsein — denn all dies sind Erhebungen der Seele über sich selbst.

Man erwidert natürlich: aber all diesem entspricht doch wieder eine Hirnfunktion, auch der höchste Seelenaufschwung hat eine materielle Unterlage. Mehr will ja selbst der Materialismus nicht sagen. Ach ja, der gute Materialismus — man hat ihn schändlich verleumdet. Er tritt ja der Seele gar nicht zu nahe, er betont nur das Leibliche als ihr notwendiges „Substrat", ihre „Unterlage", ihren „Träger". Eine Unterlage ist auch das Polster für den Thronenden, ein Träger ist auch der Kuli. Nur daß eben der Materialist den Kuli zum Herrn macht und das Polster zum König. Dergleichen ist schließlich Geschmackssache, und der Materialist ist dabei so herzerfrischend naiv wie das Kind, das den vorn und oben sitzenden Kutscher als den großen Herrn bewundert. Wie lächerlich aber ist es, den Kuli als Parallele dessen anzusprechen, den er tragen hilft, und das Polster als Parallele des Sitzenden zu verstehen! Der Materialist, der den Herrn und Diener verwechselt, sieht wenigstens, daß es sich bei Leib und Seele um ein Subordinationsverhältnis handelt. Der Parallelist mit der bloßen Kooperation beider macht ihre Auffassung unmöglich.

Vielleicht aber tue ich dem Materialisten noch unrecht. Er hat es hinter den Ohren und ist eigentlich ein Witzbold, ein allerfeinster Ironiker. Sein Materialismus ist nur Maske, und er ist im Grunde ein extremer Idealist, ein Symbolist, wie sich ja stets aus dem Naturalismus der Symbolismus entwickelt hat. Der Materialist will sagen: das Geistige hängt am Körperlichen wie der Wert an der Münze, die allein real ist; er will sagen: das Leibliche ist das, was ein Wesen wirklich ist; das Geistige ist nur, was es bedeutet. Das Leibliche ist der reale Anhalt, das Wirklichkeitsmerkmal, das notwendige Zeichen des Geistigen, die Hirnfunktion das Symbol des Gedankens, dessen Inhalt nur in seiner Bedeutung liegt. Zugegeben, daß alles Geistige

ein leibliches Symbol braucht — ist nicht das Symbol gerade ein Dienendes? Mag es noch so notwendig sein, das Notwendige ist gerade nicht das Herrschende; denn es ist das Mittel. Und so ist der Materialist als fanatischer Symbolist in Wahrheit ein Idealist. Geht aber das leibliche Symbol etwa seiner geistigen Bedeutung „parallel"? Ein Metallring kann ein eheliches Lebensband bedeuten, der Stock kann zum Königszepter, eine gelbe Jacke kann zum höchsten Orden der Chinesen, ein Stein zum höchsten Heiligtum der Mohammedaner werden. Aber Stock und Stein, Ring und Jacke können auch bleiben, was sie sind. Derselbe Körper kann mehr oder minder bedeuten vom Nichts bis zum Unendlichen. Wo bleibt da die Parallelität?

Den Kernpunkt des Parallelismus, daß alles Geistige ein Materielles braucht, hat ja der Materialismus viel klarer und schärfer vorweggenommen, und was der Parallelismus etwa mehr behauptete, daß auch das Materielle ein Geistiges braucht, hat er ja großenteils selber zurückgenommen in der Zurückschraubung der seelischen Parallele aus der Welt auf einen Teil der Hirnfunktionen. Das „Brauchen" hat aber wohl Sinn beim Materialismus, der die Abhängigkeit des Geistigen vom Materiellen betont, und hat auch Sinn bei einem Idealismus, dem das Leibliche Instrument eines Seelischen ist, hat aber keinen Sinn beim Parallelismus, für den Seele und Leib sich nicht brauchen können, da sie nicht aufeinander wirken können. Sie sind ganz unnütz verkoppelt, und das Hirn kommt da zur Seele wie der Hund zum Tritt.

f) Die Folgen des Parallelismus

Solange die Welt steht, gab es wohl noch nichts Überflüssigeres als die Seele beim Parallelismus; denn er schneidet sie ja ab von der Welt der Dinge und damit von aller Wirksamkeit. Was würde nach dem Parallelismus vermißt, wenn die Seele fehlen würde? Nichts. Da die Seele auf die Welt nicht wirken soll, würde der ganze

Weltverlauf sich genau ebenso vollzogen haben, wenn es nie eine Seele gegeben hätte. Welch wahnwitziger Teufel hat nun die Seele dazu verurteilt, neben einem Weltgang herzulaufen, an dem sie nicht das geringste ändern könnte, und hat ihr zugleich die Lüge eingeflößt, daß sie es könnte, und den Trieb, so zu tun, als ob sie es könnte, und sie in Schuld und Schmerzen einer Welt verstrickt, von der sie doch ewig getrennt bleibt. Habt ihrs auch wirklich durchgekostet, was es heißt, Seele und Körper wie Galeerensträflinge aneinanderzuketten und zugleich gegeneinander abzuschließen? Da sind Seelen, die unter Wunden leiden, die sie gar nicht empfingen; da sind Leiber, die einer Vernunft gehorchen, die kein Mittel hat, auf sie zu wirken! Es ist doppelte Zauberei: Seele und Körper benehmen sich genau so, als ob sie aufeinander wirken, und sie könnens doch nimmermehr. Da wächst so wunderbar dem Gehirn eine Seele zu, die so wunderbar ihm parallel läuft, wunderbar nach den Eindrücken eines Körpers lebt, die sie gar nicht empfängt, wunderbar ihre Pläne bei einem Körper durchsetzt, auf den sie nicht wirkt. Was ist dagegen aller Wunderglaube aller Naturvölker! Seele und Körper richten sich genau nacheinander und sind sich doch gegenseitig völlig überflüssig. Sie leisten sich nicht das mindeste, sie ziehen auch nicht einander helfend an einem Strange, und der Ochse würde es nicht einmal merken, wenn der Pegasus davonfliegt. Was soll dem Körper eine Seele, die nicht wirkt? Die Wissenschaft erkennt nur Prinzipien an, die etwas leisten. Was nicht wirkt, ist nicht wirklich. Darum fort mit der Seele — denn sie wirkt nicht auf die Welt.

Der Parallelist will es nicht als seine Konsequenz gelten lassen, daß sich die Schlacht bei Austerlitz bis ins Kleinste ebenso abgespielt hätte, wenn Napoleons Seele geschlafen hätte. Aber für die physische Kausalität waren doch nur Napoleons Worte und Bewegungen nötig — die hätte er an sich auch schlafend, träumend äußern können. Denn was bewußt geschieht, kann unter Umständen auch mechanisch

geſchehen, und phyſiſch iſt die Grenze des Bewußten und Unbewußten nicht faßbar und ihr Unterſchied bedeutungslos. Oder jener ihm ſo ähnliche Schauſpieler, der ihn in der Gefahr bei Waterloo vertreten wollte, hätte Napoleons Rolle übernehmen können; phyſiſch iſt auch der Unterſchied von Original und Kopie nicht faßbar. Aber die Hirnfunktionen des Schlafenden oder des Schauſpielers wären andere geweſen, und ſo wäre das Bild des phyſiſchen Verlaufs, der ein Ganzes iſt, zerſtört worden? Doch das wäre auch geſchehen, wenn der letzte Trommelſchläger in der Schlacht einmal weniger gehuſtet hätte. Die Hirnfunktionen Napoleons ſeien aber wichtiger geweſen? Im Kauſalnexus gibts keine Akzente, und auch der Unterſchied des Wichtigen und Unwichtigen iſt phyſiſch nicht faßbar. Was iſt phyſiſch ein Genie? Eine Gehirnabnormität. Daß ſich in der Perſon Napoleons mehr phyſiſche Bahnen kreuzen, macht ihn ſo wenig zum bedeutenden Zentrum wie die Kreuzung der Eiſenbahnen Bebra oder Corbetha zu Hauptſtädten macht.

Seele und Körper wirken nicht aufeinander: weiß auch der Paralleliſt, was er uns damit raubt? Wir ſtehen vor dem realen Leben, vor der Weltgeſchichte wie der Naturmenſch vor dem wirren Getriebe einer Maſchinerie. Was ſoll das alles? Die einzige Erklärung durch Triebe und Motive, Pläne und Zwecke der Seele iſt abgeſchnitten. Kann es dergleichen noch geben, wenn es nicht wirkt? Es gibt kein Handeln mehr; denn es ſetzt voraus, daß der Wille Tat wird, daß ein Ideales ſich realiſieren kann, daß der Geiſt den Körper beſtimmt. Damit iſt der Seele auch das Wollen genommen; denn es iſt ein Wirkenwollen. Der praktiſche Menſch hört auf, aber auch der theoretiſche Menſch hört auf — gerade nach der empiriſtiſchen Auffaſſung der meiſten Paralleliſten. Denn ſie leiten unſere Vorſtellungen und Begriffe aus unſern Anſchauungen, unſern ſinnlichen Eindrücken, unſern phyſiſchen Erfahrungen her — doch wie kann es dergleichen geben, wenn Phyſiſches nicht auf Pſychiſches wirkt? Der Okkaſionaliſt

hat recht: wenn Körper nicht die Seele affizieren, ſind unſere Körpervorſtellungen leibhafte Wunder. Unſere Welterkenntnis wird ein Phantom und ein rätſelhaftes; denn wir erleben nicht die Welt, die wir doch erkennen. Und ſo raubt der Parallelismus noch mehr: Es gibt kein Leben mehr; denn Leben iſt gerade Ineinanderwirken von Innerem und Äußerem. Es gibt keine Sinne, es gibt keine Sprache, keine Schrift, keinen Ausdruck, keine Kunſt — denn ſie ſind insgeſamt Vermittler des Äußern und Innern, von Seele und Welt. Die Kunſt verkörpert ein Geiſtiges oder vergeiſtigt ein Körperliches; Sprache und Schrift ſind die körperlichen Medien zwiſchen Geiſtern, und die Sinne ſind ja nur die Zuträger des Phyſiſchen für das Pſychiſche. Der Ausdruck iſt der leibliche Herold des Geiſtigen. Aber es gibt keine Geſte des Staunens mehr, keinen Fauſtſchlag des Zorns, keine Tränen der Trauer — wie ſollen ſeeliſche Gefühle den Körper bewegen? Die Tränen kommen von den Tränendrüſen und nicht von der Trauer. Die paralleliſtiſche Seele iſt ohne Ausdruck und ohne Eindruck; ſie iſt ein Faktor, der nicht wirkt, ein Zuſchauer, der nichts ſieht.

Ich leſe Platon. Was heißt das nach dem Parallelismus? Wer lieſt da? Mein Auge lieſt nicht; es ſtiert leer auf die häßlichen ſchwarzen Teufel von Buchſtaben; meine Seele lieſt nicht; denn ſie empfängt keine Eindrücke von Buchſtaben. Der Paralleliſt verbietet ihr die Gedanken der fremden Seele durch das körperliche Medium der Buchſtaben zu faſſen und geſtattet nur der Seele auf die Seele zu wirken. Wenn alſo der Paralleliſt nicht Spiritiſt ſein will, nicht die Seele des toten Platon auf mich wirken läßt, ſo bleibt ihm nur übrig, Buchſtabenſeelen zu erfinden; aber dann muß er an Seelenwanderung glauben. Dieſelben Buchſtabenſeelen zeigen ſich in verſchiedenen Schriftzügen, was eigentlich ein ſehr unparalleliſtiſches Benehmen iſt; ſie wandern aus einer Abſchrift in eine weitere, aus einer Sprache in die andere, aus Schrift in Druck; die Q-Seele und

die V-Seele und andere schöne Seelen werden zu einer Wortseele, einer Satzseele zusammengeschweißt, schließlich zu einer Buchseele, die vervielfältigt oder eingestampft wird — da habens die armen Seelen im Fegefeuer noch besser.

Die Buchstabenseelen, die der Fetischist als Aberglauben belächeln würde, hat der Parallelist nötig; aber er hat mit ihnen die bloße Hirnseele aufgegeben und ist glücklich wieder beim Widerspruch einer anorganischen Seele gelandet. Und allerdings! Da der Parallelismus das Tor der Seele gegen den Körper schließt, so ist es entweder überhaupt geschlossen und die Seele lebt ohne Eindrücke, ohne Erlebnisse, wobei sie wohl für immer einschlafen würde, oder da die Seele nur von der Seele empfangen soll, muß alles Körperliche auch eine seelische Parallele haben, um auf die Seele zu wirken, und dann drohen uns wieder die fabrizierten Ofenrohrseelen. Für den Parallelisten gibt es nur entweder Absperrung der Seele von der Welt oder Weltbeseelung, entweder Solipsismus oder Animismus. Was dünkt euch lieblicher, jene Narrheit oder dieser Aberglaube? Das Schlimmste aber ist, daß damit gar nicht erklärt ist, wie die Seele sich einbilden kann, Körper zu erkennen, da sie doch nur Seelen versteht. Wie soll der parallelistischen Seele auch nur die leiseste Ahnung kommen, daß es so etwas wie Körper gibt, da sie zeitlebens doch nur von Seelen Wirkungen empfängt? Woher wissen wir dann von Körpern? Wissen ist seelisch, der Wissende hat nie Körper erlebt. Für den Parallelisten ist schon der Glaube an Körper ein unlösbares Rätsel. Die parallelistische Seele ist ein extremer Idealist; denn für sie gibts keine Körpereindrücke, und der parallelistische Körper ist ein extremer Materialist; denn er spürt nichts von Seele.

Die seelische und die körperliche Reihe wirken nicht aufeinander, spüren sich nicht, sind für einander nicht vorhanden. Und jetzt zeigt sich als das größte Rätsel beim Parallelismus — der Parallelist selber. Wo steht er? Als Glied der seelischen Reihe erlebt er keine

körperliche Reihe und als Glied der körperlichen keine seelische. Wie kann er die Parallelität d. h. beide Reihen zugleich behaupten? Wo muß er dazu seinen Standpunkt nehmen? In keiner der beiden Reihen; denn in jeder faßt er nur die eine. Nur von einem Treffpunkt beider Reihen kann er sich oder anderes als seelisch und körperlich zugleich behaupten. Doch eben den Treffpunkt leugnet der Parallelist, und damit leugnet er den Punkt, auf dem er selber stehen müßte. Wenn der Parallelist in zwei Hälften des Seins oder der Erscheinung zerfällt, die sich gar nicht berühren, so kann er sich niemals als Einheit beider erfassen, so kann er ihr Zugleichsein niemals konstatieren. Als Seele kennt er nur Seele, als Körper nur Körper; nur von einem dritten neutralen Blickpunkt, nur wenn sich im Zuschauer die Reihen treffen, vereinigen, kreuzen, nur vom Schnittpunkt aus läßt sich das Nebeneinander der Weltreihen erkennen. Doch parallele Reihen haben keinen Schnittpunkt. Also lassen sich Seele und Körper als parallel nur behaupten, wenn sie es nicht sind. Also ist der Parallelist selber nur möglich, wenn er aufhört, Parallelist zu sein, d. h. der Parallelismus ist nur durch einen Widerspruch möglich; er hebt sich selbst auf.

Aber wir wollen wie die Kinder mit der zerbrochenen Puppe weiterspielen; denn der Parallelist ist doch eine gar zu lustige Figur, diese Zweiheit, die sich durchaus einbildet Einheit zu sein, obgleich sie sich nirgends vereinigt, oder diese Einheit, die sich durchaus einbildet, Zweiheit zu sein, obgleich sie sich von keinem Punkte als solche konstatieren kann. Warum aber nur Zweiheit? Die bloße Zweiheit seelischer und körperlicher Existenz bei der Unendlichkeit göttlicher Attribute ist der wundeste Punkt in Spinozas System. Und diese Wunde brennt fort in allem Parallelismus. Wenn Seele und Körper füreinander da sind, in ihrer Wirkung sich bedingen, als Komplemente einander zugewandt sind, dann begreift sich ihre Zweiheit. Wenn sie aber fremd nebeneinander laufen, wird die bloße Zweiheit seelischer

und körperlicher Existenz zu einer Willkür und Laune der Welteinrichtung. Bei Seele und Körper als parallelen Reihen muß man fragen: warum nur zwei solcher Reihen, warum nicht drei, nicht acht, nicht fünfhundertsiebzehn?

Aber man muß auch weiter fragen: warum überhaupt zwei Reihen? Der Parallelist kennt ja keine dritte Existenz, die dazwischen liegt und beide trennen könnte. Zwei Parallelen aber, die nichts zwischen sich haben, fallen ja zusammen. Wie kann man da noch von Parallelen reden? Es gibt nur eine Reihe. Der modernste Parallelismus vollzieht diesen Selbstmord und retiriert sich als strenger Monismus auf eine bloße Zweiheit der Betrachtung. „Die Welt ist nur einmal da." Aber wie kam man dann nur auf den närrischen Gedanken von einer Seele und von einem Körper zu reden, als ob sie verschieden wären? Wenn Seele und Körper durchaus zusammengingen, wenn sie niemals und nirgends getrennt auftreten können und gar wenn sie identisch sein sollen, so war ja weder Anlaß noch Möglichkeit, sie zu trennen.

Doch die Monisten und Parallelisten selber hören gar nicht auf, sie zu trennen. Sie sprechen von Geistesheroen, als ob es nicht nach dem Parallelismus zugleich Körperheroen wären, Gehirnathleten. Sie schelten einen lüsternen Vielfraß Knecht des Fleisches und achten einen Denker und Asketen als Idealisten, als ob nicht ebensosehr der parallelistische Vielfraß ein Idealist und der parallelistische Denker zugleich ein leiblicher Schlemmer sein müßte. Seit Jahrtausenden galt der Menschheit die Herrschaft des Geistes über den Leib als Tugend, die Herrschaft des Leibes über die Seele als Laster; der Parallelismus aber wird es ebensogut umkehren und in solchem Sinne Tugend und Laster aufheben, da alles Seelische zugleich leiblich, alles Leibliche zugleich seelisch ist und mit der Wirkung aufeinander zugleich die Herrschaft des einen über das andere geleugnet ist. Der Parallelist wird natürlich auch mit der veralteten Scheidung von Geistes- und Naturwissenschaften aufräumen. Alles spielt sich ja

zugleich in der Geisteswelt und in der Körperwelt ab, und so sind die Geisteswissenschaften zugleich Naturwissenschaften und umgekehrt.

Dann wird der Parallelist auch sich selber belächeln und die strenge gegenseitige Quarantäne von Leib und Seele aufheben. Der moderne Parallelismus, der hauptsächlich im Interesse der Naturwissenschaft erstand zur Reinhaltung der physischen Reihe gegenüber der psychischen, kann gerade am wenigsten diesen Zweck erfüllen; denn wenn wirklich alles Physische sich zugleich psychisch darstellt und umgekehrt, muß man ja beliebig ein Glied der einen Reihe durch das parallele der andern ersetzen und so beständig Physisches und Psychisches gegeneinander austauschen können. Der Parallelismus verhindert nicht, sondern befördert geradezu die Vermischung physischer und psychischer Deutung; er gibt beiden ein Passepartout füreinander. Wenn Leib und Seele zwei Sprachen sind, die dasselbe ausdrücken, so kann man wohl im ästhetischen oder nationalen Interesse Reinheit des Stils wünschen, sonst aber kann die Wissenschaft nicht verbieten, Wörter aus beiden Sprachen zu mischen; ja die Lehnwörter können bisweilen praktischer, deutlicher sein als die einheimischen.

Uberhaupt aber klärt der Parallelismus nicht den Unterschied von Seele und Körper, sondern verwischt ihn und führt zu seiner prinzipiellen Aufhebung; denn was gibt uns der Parallelismus? Zwei Reihen, die sozusagen geschlechtslos sind; sie verhalten sich völlig neutral und wirken nicht aufeinander. Fragst du nun positiv: wie ist das Verhältnis beider Reihen? So lautet eben die Antwort: sie laufen parallel. Fragst du aber weiter, welches die psychische Reihe, also was die Seele ist, so heißt es: sie läuft parallel dem Körper. Und fragst du, was der Körper ist, so hörst du: er läuft parallel der Seele. Da bist du nun so klug wie zuvor. Die heilige Parallelität kann deine Neugier allein nicht sättigen, zumal sie nach Art der Heiligen ihr Wesen in ein Mysterium hüllt und du nimmermehr erfährst, was hier im Unräumlichen parallel bedeutet. Jedenfalls irgendeine

Gleichheit für Seele und Körper; du aber bist gerade erpicht auf ihren Unterschied; denn du willst in aller Bescheidenheit wissen, was die Seele und was der Körper ist. Doch darauf hat der Parallelismus keine Antwort.

Im dunklen Gefühl seines Ungenügens korrigiert er nun die Metapher, aus der er besteht, und biegt seine Parallelen zum Kreisbogen, damit sich die Reihen oder vielmehr Seiten als konkave oder innere und konvexe oder äußere unterscheiden können; denn auf den Unterschied des Innern und Äußern führt man ja am einfachsten Seele und Körper zurück. Doch inwiefern gibt's denn hier ein Innen und Außen? Vom Zentrum des Kreises aus, das in der Parallelität gar nicht gegeben, das aber für die Unterscheidung doch nun einmal notwendig ist. Und damit verschiebt sich das Bild für Seele und Körper aus einem Nebeneinander in ein Ineinander, aus dem Verhältnis zweier Parallelen in das von Zentrum und Peripherie, und damit hat sich der Parallelismus ungefähr in sein Gegenteil gedreht.

Aber kann er denn überhaupt auch nur auf jene nächste Unterscheidung von Seele und Leib als des Innern und Äußern eingehen? Ein Wesen hat in seiner Seele sein Inneres — das heißt seine Eigensphäre, seine Richtung auf sich selbst, und in seinem Körper sein Äußeres — das heißt seine Begrenzung und Berührung mit andern Wesen. Damit würden aber Seele und Körper schon verschiedene Funktionen haben, die einander bedürfen, also aufeinander wirken müssen. Die Seele bedürfte körperlicher Vermittlung, um mit andern Wesen in Kontakt zu treten. Inneres muß dazu äußerlich werden. Das aber verbietet der Parallelismus; er läßt ja nur Körper auf Körper, Seele auf Seele wirken; und so treten ihm offenbar die Seelen ohne körperliche Medien in direkten Kontakt; die Seele treibt ebenso Außenpolitik wie der Körper, und der Körper verinnerlicht sich mit der Seele bis zur physischen Parallele des Selbstbewußtseins. Jede Körperfunktion drückt sich auch seelisch aus und umgekehrt.

Damit verliert die Seele das Sonderressort des Innern und der Körper das des Äußern. Es gibt kein Inneres und kein Äußeres mehr. Die Körpermassen haben nicht mehr in Seelen organische Zentren, die einzelnen Seelen haben nicht mehr in Leibern Sphären und Grenzen, durch die sie sich gegeneinander abschnüren; sie leben nicht mehr für sich; die Gedanken und Gefühle der Einzelseelen treten direkt ineinander über; es ist eben nur eine Ideenkette wie bei Spinoza; d. h. es gibt keine wirklichen Seelen mehr, keine Individuen, keine abgeschlossenen Lebenskreise; es gibt nur zwei Reihen, eine seelische und eine körperliche, die undurchschnitten die ganze Welt durchziehen.

Wodurch sich die beiden dann aber wohl noch unterscheiden mögen? Die zentrale Einheit, die eben als Seele zum Innern, und die peripherische Vielheit, die als Körper zum Äußern wird, lösen sich ja auf in den parallelen Reihen, die in erhabener Gleichgültigkeit kontinuierlich fortrollen durch alle Wesen, die keine Wesen mehr sind. Denn da Innen- und Außenfunktion sich in den Parallelen ausgleichen, nicht mehr sich aufeinander beziehen, da nichts mehr sich durch Äußeres zum Innern abschließt, so gibt es keine Einzelwesen mehr. Die Welt wird bloße Parallelität. Von was? Von zwei Parallelen — mehr läßt sich nicht sagen.

Die Seele hat nun keine Eigenfunktion mehr; denn der Parallelist schiebt ihr sofort ein körperliches Pendant zu und ebenso dem Körper ein seelisches. Sage ich, die Geschichte fordert Wechselwirkung des Psychischen und Physischen und damit ihre spezifische Unterscheidung, so hebt der Parallelist die Notwendigkeit der Unterscheidung auf, indem er der psychischen Wirkung zugleich eine physische beifügt, der physischen zugleich eine psychische. Er beseelt die Schwerter und verkörpert die Entschlüsse. Oder sage ich, das Lesen erfordert ein Ineinandergreifen und damit einen Funktionsunterschied von Seelischem und Körperlichem, indem wir durch Buchstaben Vorstellungen empfangen, so erfindet der Parallelist lieber Buchstabenseelen und

Vorſtellungskörper, damit nur ja bloß Seele auf Seele, Körper auf Körper wirke und ihre Funktionen ſtatt verſchieden wiederum gleich verlaufen. Zu den zwei verſchiedenen Gliedern, die ſich in der Wechſelwirkung vis-à-vis ſtehen, erdichtet er zwei weitere, damit nur ja zwei gleiche Glieder konfrontiert ſind. Er ergänzt auf der Seelenſeite ein unſichtbares Körperliches, auf der Körperſeite ein geheimes Seeliſches und verdoppelt ſo beide, um auf jeder Seite Urſache und Wirkung zu haben. Nach ſolchem Rezept allerdings kann man zaubern, kann man alles beweiſen.

Wenn dem Paralleliſten dabei noch nicht das wiſſenſchaftliche Gewiſſen ſchlägt, ſo ſollte er ſich wenigſtens fragen, was bei dem bedenklichen Kunſtgriff herauskommt, was er ihm fruchtet, da er ſo viel koſtet. Die Seele alſo hat keine Sonderfunktion mehr; denn jede Seelenfunktion kommt zugleich körperlich heraus, und ebenſo geſchieht das Körperliche zugleich ſeeliſch. Da die Seele nur aus der Funktion beſtehen ſoll, ſo iſt ſie einfach als Seele leer; denn der Körper hat die gleiche Funktion. Die Seele hat nichts für ſich, nicht einmal die Funktion der Verinnerlichung; denn was ſeeliſch da iſt, iſt auch körperlich da und umgekehrt. Seele und Körper leiſten ſich nichts gegenſeitig; denn ſie leiſten nur beide dasſelbe. Die Seele leiſtet auch das Körperliche mit, der Körper auch das Seeliſche. Die Seele iſt gar nicht mehr Seele für einen Körper, der Körper nicht mehr Körper für eine Seele. Sie geben nur beide dasſelbe, und ſo leiſten Seele und Körper auch als Begriffe nichts mehr; ſie werden wiſſenſchaftlich unfruchtbar; ihre Unterſcheidung iſt überflüſſig, weil ſie unmöglich iſt. Sie haben nichts Spezifiſches mehr, und der Paralleliſt, der ſich dergleichen noch einbildet, ſchmuggelt aus Gewohnheit den Unterſchied von Seele und Körper aus der Wechſelwirkung in die Parallelität ein. In Wahrheit gibt ſich die paralleliſtiſche Seele einfach als ein zweiter Körper, der paralleliſtiſche Körper als eine zweite Seele, da ihre Funktionen völlig ſich entſprechen. Die Seele iſt nun nicht mehr

Seele, der Körper nicht mehr Körper; ſie ſind einfach Doppelgänger, eine leere Zweiheit ohne Grund und Sinn. Und ſo iſt nun das Werk vollendet: das ungleiche Geſpann iſt ſtraff paralleliſiert. Pegaſus und Ochſe ſind ſo wunderbar einander angepaßt, daß der Pegaſus kein Pegaſus, der Ochſe kein Ochſe mehr iſt, ſondern beide nur leere Schatten, die nun allerdings nicht mehr ackern können. Und da wird wohl auch der kluge Hans bedenklich den Kopf ſchütteln.

Das graue Nichts in grauer Kammer

(Monismus und Idaelismus)

Längſt ſchon ſehe ich meine verehrten Kritiker ergrimmt den Stock erheben — mag nur der Schlag niedergehen: ich habe geſündigt, daß ich in aller Unſchuld den Parallelismus als Parallelismus nahm und nicht begriff, daß der feinſte, modernſte Parallelismus gar keiner mehr iſt. Und allerdings, der Parallelismus entwickelt ſich in ſeiner Konſequenz aus ſich ſelber heraus zum reinen Monismus. Die abſolute Parallelität hebt ſchließlich den Unterſchied von Seele und Körper überhaupt auf; denn ſie läßt eine kahle Zweiheit übrig, die zuletzt in Einheit zuſammenſchlagen muß, da nichts Trennendes mehr da iſt. Wenn Seele und Körper dasſelbe bieten, jede Funktion gemein haben, warum ſollen ſie nicht eins ſein? Und ſo erweicht ſich die ſtarre Zweiheit in der Entwicklung des Parallelismus, bis ſie aus dem Objektiven ſich verflüchtigt ins rein Subjektive. Erſt galten ihm Seele und Körper als zwei parallele Weſen wie zwei gleichgehende Uhren; dann ſind es zwei Erſcheinungen, zwei Seiten eines Weſens und endlich nur noch zwei Betrachtungsweiſen einer Erſcheinung. Aus einem Unterſchied des Seins wird ein Unterſchied der Erſcheinung und ſchließlich ein bloßer Unterſchied der Betrachtung. Je konſequenter aber der Parallelismus wird, deſto unmöglicher wird er.

Dieſer jüngſte, feinſte Parallelismus, der den Unterſchied von Seele und Körper nur in einen ſolchen der Betrachtung auflöſt, läßt dieſe Betrachtungen ſelber gerade nicht parallel gehen, ſondern läßt hier die ſeeliſche, dort die körperliche Betrachtung als beſſer angebracht vortreten. Welchen Sinn hätte auch die Zweiheit der Betrachtungen, wenn ſie nicht für Verſchiedenes geeignet Verſchiedenes leiſten? Und nun erfüllt ſich wieder das Schickſal des Parallelismus: ſeine letzte

Form muß in den Dualismus zurückfallen. Kann es denn einen bloßen Unterſchied der Betrachtung geben, dem nicht irgendein Unterſchied des Wirklichen zugrunde liegt? Wenn Seele und Körper völlig eins ſind, wie können ſie dann auch nur in der Betrachtung verſchieden werden? Verſchiedene Betrachtung iſt nur möglich von Verſchiedenem aus oder auf Verſchiedenes hin; ſie ſetzt einen realen Unterſchied im Betrachter oder im Betrachteten voraus. Verſchiedene Perſpektive geht doch von verſchiedenen realen Blickpunkten aus. Und warum iſt denn für das eine die ſeeliſche, für das andere die körperliche Betrachtung vorzuziehen? Es muß doch an verſchiedenen Grundeigenſchaften des Seeliſchen und Körperlichen liegen. Was aber Eigenſchaften hat, iſt irgendwie wirklich, ob nun ſubſtantiell oder aktuell. Unſere feinſten modernen Moderniſten begehen nur einen Fehler: ſie vergeſſen bei der „Betrachtung" ſich ſelber; ſie ſind ſo „vergafft" in das Betrachtete, daß ſie den Betrachter vergeſſen. Aber die Betrachtung beſteht nicht bloß aus dem Betrachteten; ſie iſt als ſolche ebenſo wirklich wie ihr bloßes Objekt, und darum iſt auch der Unterſchied wirklich, den ſie in ſich trägt.

Warum machen wir denn überhaupt den Unterſchied zwiſchen ſeeliſcher und körperlicher Betrachtung? Man führt ihn wieder auf den des Innern und Äußern zurück. Wenn es aber eine Innen- und Außenbetrachtung gibt, ſo muß doch das betrachtete Weſen ein Inneres und ein Äußeres haben, und ſo realiſieren ſich wieder Seele und Körper. Für die eine identiſche Weltlinie gibt es kein Innen und kein Außen; der reine Monismus vergleichgültigt die Welt, entſeelt die Seele, entkörpert den Körper, erklärt beide nicht, ſondern hebt ſie auf in einem grauen Nichts. Hat wirklich der ſtrenge Monismus recht, in den ſich der Parallelismus auflöſt, iſt wirklich „die Welt nur einmal da", dann iſt ſie eben da als abſolute Indifferenz von Seele und Körper, des Innern und Äußern, und dann iſt gar nicht zu verſtehen, wie der Gegenſatz beider auch nur als ſolcher der Betrachtung entſtehen konnte. Die Betrachtung wird doch nicht aus dem Jenſeits hineingetragen,

sondern spielt doch selber innerhalb der Welt; die verschiedenen Betrachtungen sind doch mindestens als verschiedene Akte real. Die Innenbetrachtung, die Selbsterfassung ist doch nun einmal mit der körperlichen Außenbetrachtung nicht identisch, sondern eine besondere Tatsache, und wenn das Ich nur in der Selbsterfassung lebt, in ihr lebt es doch; das Selbstbewußtsein ist doch eine Macht, und damit schon ist die absolute Indifferenz und Identität von Seele und Körper, der reine Monismus aufgehoben.

Was läßt dieser modernste Monismus eigentlich noch von Welt und Leben übrig? Er stößt zunächst einmal das Ich ins Reich der „Illusion". Das Ich sei eine bloße Abstraktion, eine bloße Zusammenfassung der einzelnen Empfindungen, der seelischen Prozesse überhaupt. Wieder die blinde Verliebtheit ins Objekt! Das Zusammengefaßte allein soll wirklich sein, die Zusammenfassung aber nicht, also die Bausteine allein wirklich, das Haus aber Illusion? Abgesehen davon, daß man's mit demselben Recht umkehren, das ganze Haus für wirklich, das Einzelne, die Bausteine für Illusion erklären könnte, enthält denn das Haus nicht mehr als die Bausteine, die doch ebensogut noch am Boden ausgebreitet liegen können? Ist denn der Bau nichts Wirkliches? Und wenn selbst das Ich nur in der Tat der Zusammenfassung besteht, so ist es wirklich — oder der Monismus müßte alle Taten als solche für Illusion erklären. Aber diesem Monismus hängt eben noch der Empirismus an, aus dem er aufstieg und der selber wieder ein Erbe des Nominalismus ist im Kultus des Einzelnen. Es ist ein rein historischer, nicht logischer Zusammenhang; denn der Monismus an sich taugt ebensogut für den Kultus des Ganzen. So ist es also einfach ein nominalistisches Vorurteil, wenn dieser Monismus die einzelnen Empfindungen für realer ausgibt als das Ich. Aber kann er auch sie noch real nennen? Nicht nur das Ich, auch die Empfindungen, nicht nur das reine Subjekt, sondern alles Subjektive überhaupt versinkt ihm ja als bloße Sache der Betrachtung ins Irreale.

Aber mehr. Die Welt ist weder psychisch noch physisch, so erklärt ausdrücklich dieser modernste Monismus. Also gibt es eigentlich weder Seelen noch Körper. Mit dem Subjekt ist auch das Objekt, mit dem Innern auch das Äußere aufgehoben. Es ist beides nur Sache der Betrachtung, und die objektive Betrachtung ist nicht realer als die subjektive. Weder das Psychische noch das Physische soll wirklich sein, d. h. es gibt eigentlich kein Ich, keine Gedanken und Gefühle, keine Entschlüsse, keine Sinnesempfindungen, es gibt kein Subjekt, das auf ein Objekt, kein Objekt, das auf ein Subjekt wirken könnte, es gibt nicht Taten und nicht Erlebnisse, das Leben selber ist bloße Betrachtung, d. h. es gibt in Wahrheit kein Leben, wie es keine Seelen und keine Leiber, überhaupt keine Körper gibt, und so gibt es eigentlich keine Welt. Ja was gibt es denn überhaupt? Ein graues Nichts, das erst durch die Betrachtung subjektiven und objektiven Inhalt, die Farben von Leben, von Seele und Welt bekommt. Dann schafft die Betrachtung offenbar erst die Welt, und die Betrachtung selber kommt offenbar aus dem Nichts.

Wie kommt nur jenes X, das selber weder physisch noch psychisch sein soll, dazu ins Physische und Psychische niederzuschlagen? Das Körperliche und das Seelische sollen bloß verschiedener Reflex sein — ja worauf denn? Es ist doch außer dem grauen X, das weder seelisch noch körperlich ist, nichts da, auf dem es sich seelisch oder körperlich spiegeln könnte; es gibt keine Seele vor der Seele, der es seelisch, keinen primären Körper, dem es körperlich erscheinen könnte. So sind Seele und Körper entweder reine Illusion und selbst als solche unverständlich oder sie sind in dem grauen X schon angelegt; aber dann sind sie eben nicht mehr bloße Sache der Betrachtung. Bei Kant sind sie im Ding an sich begründet, sind sie Erscheinungen; bei diesem Monismus aber sind sie leerer Schein. Ein Betrachter ist da — aber man weiß nicht, woher er kommt, und er sieht Seelisches und Körperliches ins graue Nichts hinein — aber man weiß nicht, warum er's

tut. Die Betrachtung erſt bringt Seelen und Körper, und ſo mündet dieſer Monismus in den Idealismus. Wozu noch das überflüſſige graue X? Es iſt rein negativ beſtimmt, weder Seele noch Körper, es iſt ein Nichts. Wenn die Betrachtung erſt Seelen und Körper baut, ſo iſt die Welt nur ein Geſchenk der Betrachtung, iſt ſie bloßer Inhalt des Bewußtſeins.

Und iſt nun nicht alles gut? Die Seele iſt ja gerettet, und gerade der Primat der Seele iſt gerettet und damit das Ideal. Denn alles wird nun vergeiſtigt, die Seele wird zum Träger der Welt, die ja vom Bewußtſein umfaßt wird. Die Logik iſt gerettet mit den Tatſachen; denn ſtreng genommen iſt uns doch nun einmal alles nur als Inhalt des Bewußtſeins gegeben, und hat man nicht längſt dieſen Idealismus als feſtſtehendes Reſultat der Erkenntnistheorie, als Grundlage aller ernſthaft kritiſchen Weltauffaſſung anerkannt? So zeugen alle Inſtanzen für ihn, und wer wird der Logik und den Tatſachen widerſprechen? Wer wird nicht Idealiſt ſein wollen? Wer wird am eiſernen Turm der Erkenntnistheorie rütteln?

Und dennoch wage ichs — aus Idealismus und aus Erkenntnistheorie, und behaupte, unſere deutſchen Univerſitätsphiloſophen haben ſich zu leicht den Dogmen des erkenntnistheoretiſchen Idealismus gefangen gegeben. Die Welt iſt mir nur als Inhalt des Bewußtſeins gegeben — gewiß, aber wenn ſich darauf allein die Erkenntnistheorie gründen ſoll, ſo iſt ſie nicht nur dem Idealismus, ſondern ſtreng genommen dem Solipſismus verfallen: ich allein bin mit dem Inhalt meines Bewußtſeins, und wirklich hat ja ein ſtrenger Idealiſt den Solipſismus als unwiderlegliche Konſequenz der Erkenntnistheorie anerkannt. Will man aber die Welt aus der Zelle des Einzelbewußtſeins befreien und wenigſtens zum Inhalt eines Allgemeinbewußtſeins erweitern, ſo iſt doch dies Allgemeinbewußtſein zugeſtandenermaßen nur durch Abſtraktion zu gewinnen. Woraus? Aus den verſchiedenen Einzelbewußtſeinen. Aber ich kenne doch nur mein Bewußtſein

— woher weiß ich von fremden bewußten Weſen? Nur durch Vermittlung der fremden Körper, aus denen ich ihre Seele errate. Alſo muß ich ſchon Körper anerkennen, um aus mehreren Seelen ein Allgemeinbewußtſein abſtrahieren zu können; alſo muß ich den Idealismus ſchon durchbrechen, muß erſt Realiſt ſein, bevor ich Idealiſt im Sinne des Allgemeinbewußtſeins ſein kann.

Doch ob nun der Idealiſt die Kammer des Bewußtſeins etwas weiter oder enger baut, ob er der Einzelhaft des Solipſismus das Maſſengefängnis des Allgemeinbewußtſeins vorzieht, — die Welt bleibt gefangen in den grauen Wänden des Denkens und verblaßt zum grauen Schatten; denn es gibt da keine Fenſter, durch die Sonne und Luft Farben und Friſche zutragen, keine Türen, durch die mir Botſchaft und Nahrung zukommen, durch die ich hinauswandere in die ſichtbare Natur. Ich kann nicht heraus aus meinem Kopfe; ich denke nur, was ich denke, bin allein mit meinen Gedanken; es gibt keine ſaftigen, kräftigen Dinge, keine bunte Welt da draußen, es gibt nur meine grauen Gedanken; ich weiß nur, was ich weiß; ich habe nur den Inhalt meines Wiſſens; von einer Welt außerhalb meines Bewußtſeins kann ich nichts wiſſen; ich bleibe allein in mir mit mir, und wie ich auch an den Gittern meines Kerkers rüttle, aus der Kammer meines Bewußtſeins komme ich nicht heraus. Es kann da drinnen ganz gemütlich ſein am ſtillen Herd zur Winterszeit, wo graue Dämmerung den Tabaksrauch umfängt — wenn nämlich die Kammer ein wohlausgeſtattetes Studierzimmer iſt. In Frühlingsſeelen aber erhebt ſich die Klage: „Das iſt deine Welt, das heißt eine Welt!“

So lag Descartes im Winterquartier im ſchwäbiſchen Neſt, als er zu denken begann, und er dachte weiter, flüchtig von Paris, in der holländiſchen Einſamkeit, im Bette meditierend, wo die Welt zum Traum verſank und er ſich allein fand als feſten Pol der ſchwankenden Welt, allein mit ſeiner denkenden Seele. Aber Descartes hatte

wenigstens einen Gott über sich, der ihm schließlich die Welt als Realität wiederschenkte. Doch der deutsche Philosophieprofessor — ich bekenne es — ist ein kleiner Herrgott in seinem Lehnstuhl und nimmt es als heiligste Grundtatsache der Welt, daß er denkt, und er schaut und schätzt alles nur als Inhalt seines Denkens und ist's ganz zufrieden, die Welt nur in seinem Kopfe zu tragen. Keine Trambahnklingel mahnt ihn in der Kleinstadt an eine Welt da draußen. Hat nicht selbst Fichte erst, als er von Jena nach Berlin zog, seinen extremen Subjektivismus korrigiert? Und der war auch schon vorher ein anderer und nahm die Welt als des Bewußtseins freie, starke Tat und nicht als seine blasse, müde Gegebenheit, zu der sie unter dem Drucke des Naturalismus dem modernen empiristisch erweichten Idealismus herabsank. Das Subjekt ist passiv, ist arm geworden und hält nur bettelnd die Hand hin, um sich die Welt „geben" zu lassen.

Doch bleibt es nicht unwiderlegliche Grundtatsache, daß mir die Welt nur im Bewußtsein gegeben ist? Bleibt also der erkenntnistheoretische Idealismus nicht unüberwindlich? Bleiben wir mit all unserer Erkenntnis nicht trotz allem Sträuben eingeschlossen in der Kammer unserer Seele? Die Welt gefangen in unserer Seele und unsere Seele gefangen in sich selber — gibt's da noch eine Rettung? Daß ich nur meine Gedanken denken, daß ich in mir nur mich selbst, auch die Welt nur als Inhalt meines Selbst finden kann — ist diese Folgerung nicht unausweislich? Die Folgerung wohl, aber auch die Voraussetzung? Eine Rettung gibt's aus dem Labyrinth des Solipsismus; aber sie liegt nicht am Ausgang, sondern am Eingang. Mir ist allerdings die Welt nur als Inhalt meines Bewußtseins gegeben, aber dazu muß ich zuerst da sein, muß ich mich vor der Welt voraussetzen, muß ich von mir anfangen. Wer zwingt mich in diesen Irrgarten, wo ich immer nur mir selbst im Spiegel entgegenkomme, in diese Falle, wo ich selber die Tür hinter mir zuschlage? Wenn ich von meinem Denken ausgehe, so komme ich aus meinem Denken nicht

heraus, so ist alles Weitere nur mein Gedanke. Wenn ich mich voraussetze, versinkt die Welt in mich als bloßer Inhalt. Wer vom Subjekt ausgeht, bleibt im Subjekt gefangen und hat nur einen Trost: daß, wer vom Objekt ausgeht, auch im Objekt gefangen bleibt. Nie komme ich von der Seele zur Welt und nie von der Welt zur Seele. Der Idealist kann nie die Natur, der Naturalist nie das Bewußtsein erklären.

Aber fordert nicht die Erkenntnistheorie den Ausgang von der Tatsache der Erkenntnis? Gewiß, aber nicht vom bloßen Subjekt der Erkenntnis. Die Grundtatsache lautet nicht: ich erkenne, sondern: ich erkenne etwas. Der Erkenntnis ist das Objekt so nötig wie das Subjekt. Doch findet nicht die Erkenntnis eben in mir statt und ist damit nicht eben wieder das Subjekt als Träger primär gesetzt? Aber „in mir" kann ich die Erkenntnis nur lokalisieren, wenn ich mich selber lokalisiere, wenn ich mich unterschieden fühle von einer Welt, die ich damit schon anerkenne. „In mir" d. h. im Kopfe dieses hier Dasitzenden, im Lehnstuhl Philosophierenden — aber ein Kopf, ein Dieser, ein Hier, ein Dasitzender, ein Lehnstuhl, all das gibts ja nur innerhalb einer Welt, die also schon mitgesetzt ist. Als Ich grenze ich mich ab und bringe dabei die Welt als meine Folie schon mit. Wäre ich allein, so wäre ich alles, und wäre ich alles, so wäre ich nicht mehr Ich, und wäre ich's selbst, ich könnte mich nicht mehr so fühlen, fassen, nennen. Ein solus ipse wäre sich nicht mehr solus ipse, sondern Totalität. So hebt der Solipsismus sich selber auf. Dies Schreckgespenst der Jahrhunderte vertreibt so schließlich sich selbst und hat dabei den Idealismus bald mitgenommen.

Doch unsere modernen „Idealisten" verdienen noch besonders heimgeschickt zu werden. Sie meinen recht eigentlich die kritischen Erkenntnistheoretiker zu sein, aber sie fallen gerade in die Ontologie zurück, der sie das Grab schaufeln wollen. Die Erkenntnistheorie setzt die Erkenntnis voraus — natürlich; aber unsere Idealisten haben daran

nicht genug und proklamieren weiter: die Erkenntnis ist zunächst Inhalt eines Bewußtseins, Besitz einer Seele; die Erkenntnis gehört dem Erkennenden, es ist meine Erkenntnis d. h. ich bin vor meiner Erkenntnis; um zu erkennen, muß ich sein. Und ist es nicht so? Allerdings die Erkenntnis fordert ein Erkenntnissubjekt — aber nur die Ontologie macht aus dem logischen Subjekt ein reales, folgert aus dem Erkennen ein Sein. Um zu erkennen, muß ich sein? Aber mit demselben Recht kann man sagen: um erkannt zu werden, muß etwas sein. Die Erkenntnis trägt mit gleicher Liebe, fordert mit gleicher Notwendigkeit ihr Objekt wie ihr Subjekt. Nur die Willkür bevorzugt als Idealismus das Subjekt, als Materialismus das Objekt und drängt es vor zum einzigen Träger der Erkenntnis. Die reine, die kritische Erkenntnis hält die Wage gleich, wahrt ihre Faktoren und läßt weder die Seele die Welt noch die Welt die Seele verschlingen. Und so muß der eiserne Turm des erkenntnistheoretischen Idealismus stürzen; denn er ist auf den Flugsand der Willkür gebaut, und nur blinde Parteinahme sucht ihn zu halten.

Gewiß, die Weltmenschen, die Praktiker und Naturalisten sind einseitig und müssen scheitern, wenn sie aus dem Draußen das Drinnen, aus der Welt das Bewußtsein erklären wollen. Die Seele läßt sich nun einmal nicht aus dem Körper melken. Aber die Denkmenschen sind nicht minder einseitig mit ihrer Stubenweisheit, die die Welt ins Bewußtsein einspinnen, die in der Erklärung der Welt nur die Verklärung ihres eigenen Berufs suchen, und weil sie zufällig Denker sind, die Welt zum Gedanken machen. Heilig sei uns die Kammer unserer Seele, aber ebenso heilig die farbenfrohe Welt da draußen! Sie sollen und können nur sich gegenseitig erleuchten. Als J. Böhme in dunkler Kammer das Zinngefäß aufblitzen sah vom Sonnenstrahl, der von draußen kam, da ward ihm die Seele klar und sein Rätsel gelöst, und da zog es ihn wieder hinaus vors Tor, und da verstand er auch die Vögel und die Blumen aus seiner erleuchteten Seele.

Aber haben wir nicht doch an Tiefe und Höhe des Idealismus verloren, wenn wir der Welt nicht mehr das Bewußtsein allein zugrunde legen, sie nicht mehr bloß aus der Seele verstehen, sie nicht mehr rein vergeistigen? Wie herrlich die Welt ganz Seele, ganz lichter Geist, die blöde Körperlichkeit nur leere Hülle und loser Schein! Auch mir — ich gestehe es — tönten diese Sirenenklänge gar laut und lange lockend im Ohr! Aber ich fürchte, manch geistig Gelockter wird nachher körperlich gefressen. Man sehe nur, wie bei so manchen dieser modernen „Idealisten" die ideale Deutung des Seins, die Welt, die „eigentlich" Geist sei, nur am Anfang und Ende verkündigt, dazwischen aber alles rein körperlich, erzmechanistisch erklärt wird. Der Idealismus ist da nur Rahmendekoration, die ebensogut wegbleiben könnte. Der Geist ist da nur der Ehrenpräsident der Welt, dem man bei Beginn und Schluß der Verhandlung seine Reverenz erweist, um den man sich aber im übrigen nicht im mindesten kümmert, dem man's sogar gründlich verargen würde, wenn er in den kausalmechanischen Verlauf als Herr der Welt nach seiner Weise leitend, erklärend eingreifen wollte. Im Hintergrund aber macht er gute Figur als toter Götze überladen mit dem Gold des Schweigens.

Gewiß, außer diesem Scheinidealismus gibt es auch einen ernster gemeinten. Aber ich frage, wem zu Gefallen geschieht diese absolute Vergeistigung der Welt? Wen soll es gelüsten, diese unbeweisbare metaphysische These als nötig oder nützlich zu verfechten? Die Naturwissenschaft gewiß nicht; sie leidet unter der Entwertung der Körperlichkeit, und sie muß davon beständig den Einbruch psychischer Erklärung in ihr physisches Reich fürchten; ja mehr, die Natur läßt sich doch überhaupt kaum noch als Natur erklären, wenn sie eben als Geist erklärt werden muß. Die physische Kausalität hört auf, wenn die Natur vom Geist so absolut abhängig ist wie der Schein und Schatten vom Wesen, und die physische Folge physisch zu erklären, wäre dann so unsinnig, wie die Folge der

Buchſtaben aus den Buchſtaben ſtatt aus dem Sinn des Textes zu erklären.

Aber wenn nicht die Naturforſchung, ſo werden Religion, Moral und Kunſt, ſo werden wohl die idealen Mächte den erkenntnistheoretiſchen Idealismus fordern oder doch hochhalten? Ich glaube, wenn ſie ſich auf ſich ſelbſt beſinnen, werden ſie das Gegenteil tun. Denn wenn die Welt nur reiner Geiſt und alſo Gott iſt, ſo iſt Gott Welt, ſo iſt ihr Unterſchied aufgehoben, und iſt dann nicht alle Religion überflüſſig? Wenn das Reale ſelber ideal iſt, ſo hört eben das Ideal auf, Ideal zu ſein. Und wer wird noch ſittlich kämpfen wollen, wenn es da keinen Feind mehr gibt, wenn das Sinnliche keine reale Macht mehr iſt? Macht der den Geiſt ſtark, der das Fleiſch leugnet? Das heißt eine billige Moral, das heißt die ſittliche Leiſtung aufheben, das heißt wahrlich den Vogel Strauß zum Helden machen! Nein, gerade wer dem Gegner ins Auge ſchaut, wer das zu Überwindende in ſeiner realen Macht anerkennt, wer den Gegenſatz ſpannt, den der Idealmoniſt verwiſcht, den Gegenſatz zwiſchen Sittlichem und Sinnlichem, zwiſchen Geiſt und Natur, zwiſchen Ideal und Leben, der erſt gibt der Moral Entfaltung. Und wenn alles geiſtig iſt, wo bleibt der Künſtler, der gerade ringt, die Natur erſt zu vergeiſtigen oder gar den Geiſt wieder zu verſinnlichen, und der die Natur als Material oder als Vorbild braucht und liebt?

Nein, wer die Welt zum reinen Geiſt macht, verklärt ſie nicht, ſondern entleert ſie, macht ſie zum Geſpenſt — nicht weil der Geiſt Geſpenſt iſt, ſondern weil er erſt Leben bekommt, wenn er ſich in einer, an einer wirklichen Welt entfaltet. Wer die Welt zum Geiſte macht, tut's weder dem Geiſt noch der Welt zum Heile; denn er vernichtet die Welt und beraubt den Geiſt; er hebt mit der Welt das Material des Geiſtes auf. Und wer iſt wohl der wahre Idealiſt, der megariſche Moniſt, der hinter der Sinnenfülle leerem Trug nur ein kahles geiſtiges Sein gelten läßt, oder Platon der Dualiſt, der die Sinnenwelt

wahrt, aber die Ideenwelt darüberbaut? Wer iſt der wahre Idealiſt, der das Ideal ſchon im Realen oder der es über ihm ſieht? Der die Welt rein vergeiſtigt, tut nichts Beſſeres, als der den Geiſt rein verweltlicht. Der Idealmoniſt iſt vom Materialiſten mehr in der Betonung als in der Bedeutung verſchieden. Wohl darf man bekennen: es gibt keine Welt, wenn es keinen Geiſt gibt; es gibt keine Farben, wenn es keine Sonne gibt. Aber es gibt auch keine Farben, wenn es nur Sonne gibt; es gibt auch keine Welt, wenn es nur Geiſt gibt. Erſt in der Brechung des Lichts am dunklen Körper erglänzen die Farben. Wenn die Welt zu Geiſt wird, ſtirbt die Welt und verarmt der Geiſt. Wem ſoll er noch leuchten? Licht und Dunkel verſinken ineinander im leeren, toten, trüben Grau.

Krisis

Der Geist läßt sich nicht in Natur, die Natur sich nicht in Geist auflösen. Die Welt kann nicht aus dem Bewußtsein, nicht aus der Kammer der Seele, die Seele nicht aus der Wüste der Natur begriffen werden. Sie können auch nicht ineinander versinken in grauer Einheit, und sie können auch nicht nebeneinander laufen in starrer, gebundener Zweiheit. Materialismus und Idealismus, reiner Monismus und Parallelismus — sie müssen alle scheitern, sie taugen allesamt nicht, das Rätsel der Welt zu lösen, das Verhältnis von Geist und Natur, Seele und Welt aufzuklären; denn sie sind allesamt Vergewaltigungen des Geistes oder der Natur oder beider, weil sie der Besonderheit des Geistes oder der Natur oder beider nicht gerecht werden und als Idealismus, Materialismus, Monismus sie zur Einheit, als Parallelismus sie zur Gleichheit zwingen. Und so bliebe nur der alte Dualismus übrig, und so müssen wir wieder die Grundverschiedenheit von Geist und Körper anerkennen und zum Kinderstandpunkt der Wechselwirkung von Leib und Seele zurückkehren?

Nein, wir können es nicht mehr. Es gibt kein Zurück, und die Reaktionäre sind nur die Toten, die ihre Toten begraben. Neue Zeiten, neue Wege! Und wollten wir selbst in die naive Anschauung der Grundverschiedenheit von Seele und Körper zurückflüchten, so würde auch wieder in alter Kraft drohend das schwere, unüberwindliche Bedenken aufstehn, das schon das 17. Jahrhundert bedrückte: was grundverschieden ist, kann nicht aufeinander wirken. Wenn Geist und Natur, Seele und Körper völlig heterogen sind, so bleiben sie außer Beziehung, so existieren sie aneinander vorbei — und kann's dann noch ein Leben geben und eine Welt? Wenn Geist und Natur sich nichts zu sagen haben, wenn Seele und Körper sich völlig fremd

bleiben, so sind sie um ihr Bestes betrogen, so verblassen sie zu kalten Schemen, so erstarren sie zu dunklen Rätseln. Der leere Geist, der tote Körper — was sollen sie? Der reine Dualismus löst nicht das Rätsel der Welt, sondern erklärt es in Permanenz. Bei zwei letzten, einander fremden Prinzipien kann sich der menschliche Geist nicht beruhigen; mit solchem toten Rennen kann ein ernsthaftes Denken nicht enden und hat auch nie eins geendet. Die größten Dualisten, ein Platon, ein Descartes, ein Kant bleiben ja nicht bei der reinen Zweiheit, beim Nebeneinander der Prinzipien stehen, sondern suchen eine letzte Einheit durch deren Unterordnung, sei es unter Gott, sei es untereinander als Vorbild und Abbild, als Wesen und Erscheinung. Die Grundverschiedenheit von Seele und Körper, die absolute Fremdheit von Geist und Natur ist unmöglich. Wer sollte sie auch konstatieren? Ein Wesen, das nur Geist ist, könnte dann von Natur nichts wissen und umgekehrt. Ein Wesen ferner, das weder Geist noch Natur ist, kann es doch wohl nicht geben, und endlich ein Wesen, das Geist und Natur ist, würde ja die absolute Fremdheit beider aufheben.

So sinkt der reine Dualismus ebenso dahin wie vorher der reine Monismus, wie Parallelismus, Idealismus und Materialismus. Was aber kann es sonst noch geben? Natur und Geist, Leib und Seele können nicht grundverschieden, können nicht völlig eins sein, können auch nicht eins im andern aufgehen und auch nicht bloß nebeneinander bestehen. Nicht nebeneinander, nicht ineinander, nicht auseinander, nicht gleich, nicht eins, nicht verschieden — ja was können sie denn sonst noch sein? Sie lassen sich nicht vereinigen und lassen sich nicht trennen — was nun?

Alle Möglichkeiten scheinen erschöpft, alle Wege sind versucht und sind verschlossen, alle Richtungen haben sich heute ausgelebt, und unsere Schulweisheit ist am Ende. Die Welt steht noch immer da als die große Sphinx, die uns anblickt mit dem alten vorwurfsvollen Rätselauge. Die Seele schläft noch immer zwischen Dornenhecken,

und keiner kommt, sie zu erwecken, zu erlösen. Inzwischen fliegen wir hoch über die Lüfte und haben den Pol der Erde gefunden; aber unsere Seele haben wir nicht gefunden. Die Natur rollt sich ab in sinnlosem Wechsel, und der Geist bleibt schwankender Nebel. Menschen kommen und gehen in hastendem Schattenspiel — denn sie kennen sich nicht. Die Kirchenglocken sind verstummt, die Ewigkeit schweigt, doch lärmend eilen die Zeiten, und keiner weiß, was die Stunde geschlagen hat. Bauen wohl können wir bis unter die Fluten und bis über die Wolken; doch unser geistiges Haus bleibt ungebaut, und schutzlos sind wir den Winden des Tages und den Stürmen der Nacht preisgegeben, dem Taumel des Zeitgeists und dem Katzenjammer der Kritik. Das Alte ist morsch und verfallen, aber das Neue, das lang Ersehnte, oft Gerufene will nicht kommen, und so tappen wir einem Zeitalter des Zweifels entgegen. Doch dem Sinken des höchsten Wissens muß auch ein Sinken des höchsten Könnens folgen; mit der Kraft der Überzeugung verfällt die Kraft des Handelns, mit der Wahrheit geht die Klarheit, mit der Klarheit die Sicherheit dahin, und wir werden Fremdlinge in der Welt, weil wir Fremdlinge in uns selbst geworden, weil wir weder wissen, was wir sind, noch was wir sollen, weil wir keine Antwort suchen auf die Frage der Fragen: was ist der Seele die Welt und was der Welt die Seele?

Seele und Körper als Gegensätze

Der Mann der Spätantike, der den Blick sehnsüchtig zum Himmel erhob und um Vernichtung all der aufgehäuften Bücherweisheit flehte, ist die tragischste, die warnendste Figur der Geschichte. Er konnte den Alp der ungeheuren Tradition nicht loswerden, und die Antike starb im „Scholastiker" Proklus. Und auch das Mittelalter starb ja als Scholastik. Und auch uns droht der geistige Tod in Scholastik, und wir sehen nur nicht die Gefahr, weil wir nachtwandelnd überlieferte Begriffe weiterschleppen und gar nicht wissen, wie sehr wir ausgetretene Pfade wandeln, und keinen Blick haben für alles, was ringsumher reift und grünt. Solange wir nicht wieder werden wie die Kinder, werden wir nicht neue Wege finden. Und so wollen wir alles Überkommene, alle Stubenweisheit abtun, wollen ohne Dolmetsch und Mittler geheime Zwiesprache mit unserer Seele halten, wollen ihr das schwere, reiche Gewand der Konvention vom Leibe reißen, wollen sie nackt schauen und sie naiv und innig fragen: Wer bist du?

Heiß und dringend drängt unsere Frage an; aber die Seele bleibt kalt und schweigt. Fragt wie ihr wollt: lachend entwindet sie sich allen Fanggriffen, und je näher wir zu ihr hinstreben, desto ferner entschwindet sie. Und wenn wir mit aller Geisteskraft, mit aller Neugier der Liebe Stunden und Jahre uns in sie versenken könnten — sie entgleitet ins Wesenlose, und unser saugender Blick starrt ins Leere. So wird's noch in Jahrtausenden sein; denn so wars schon vor Jahrtausenden. So stand schon der alte Heraklit einst zitternd vor seiner dämmernden Seele, und wir fühlen über alle Gräber hinweg ein Erlebnis und einen Atem mit ihm, wenn er bekennt: der Seele Grenzen kannst du nicht auffinden, wenn du auch jede Straße abschrittest — so tiefen Sinn hat sie.

So sollen wir schon am Anfang enden und stranden, bevor wir ausgesegelt? Aber vielleicht geht's mit der Seele hier wie mit andern Dingen. Kein Ding läßt sich durch sich selbst bestimmen. Kein Wesen benennt sich selbst. Alles bleibt stumm, wenn es allein ist. Alles entfaltet sich erst in der Beziehung, offenbart sich erst an der Folie. Sage mir, mit wem du umgehst, und ich will dir sagen, wer du bist — so gilt es für Begriffe wie für Menschen. Unser armer Verstand begreift immer nur eins durch das andere. Und was ist nun das andere zur Seele? Der Körper, antwortet artig der Kindermund. Doch was nützt uns die Bettelweisheit: Seele ist, was nicht Körper ist? Wenn wir nun nach dem Körper das Seil werfen, werden wir nur zurückgeschlagen: Körper ist, was nicht Seele ist. Und so ist der Zirkel vollendet, und wir kehren heim mit leeren Händen. Mit so ganz leeren? Vielleicht war der Kindermund doch klüger, als er scheint. Er konnte auch sagen: Seele ist, was nicht Apfel, nicht Dreieck, nicht Donner ist. Er nannte den Körper, weil schon der naive Geist ihn empfindet nicht als ein Anderes, sondern als das Andere zur Seele, nicht als beliebig verschieden, sondern als gegebenen Kontrast. Und vielleicht hat wieder einmal in Einfalt ein kindlich Gemüt erraten, was kein Verstand der Verständigen sah. Denn stritten sie nicht vergebens, weil die einen Seele und Körper durchaus zur Einheit oder Gleichheit bringen wollten und die andern auf ihre Verschiedenheit pochten? Aber es gibt ja eine Verschiedenheit und gerade eine äußerste Verschiedenheit, die nicht ohne Einheit und Gleichheit ist: es ist der Kontrast. Ob nicht darin die Vermittlung, die Rettung liegt?

Doch lauschen wir nur weiter dem Kindermund. Sind Seele und Körper in ihrem Kontrast sich nur fern wie Antipoden, wie Pole, die eine Welt zwischen sich haben? Nein, sie haben kein fremdes drittes Reich zwischen sich. Ihr Gegensatz, drückt's der Herr Lehrer aus, ist kein konträrer, sondern ein kontradiktorischer. Sie fliehen sich nicht, sondern sie ergänzen sich. Was nicht seelisch ist, ist körperlich, und was

nicht körperlich ist, ist seelisch. Ein anderes gibt's nicht. Und so sind Seele und Körper in aller Trennung nahe, bei aller Verschiedenheit wunderbar verhakt. Sie entsprechen sich als Gegensätze, sie bedingen sich als Komplemente. Und so mußten Monismus wie Dualismus scheitern, weil sie beide recht und beide unrecht hatten, weil sie nur zu verbinden oder nur zu trennen, aber nicht beides zugleich verstanden.

Doch wenn Seele und Körper sich als Gegensätze bedingen, gehen sie dann eben nicht parallel? Aber nehmt andere Gegensätze: gehen Licht und Dunkel, Warm und Kalt etwa parallel? Ist nicht vielmehr wo Licht ist, gerade nicht Dunkel, wo Wärme ist, gerade nicht Kälte? Nun aber wird noch ein anderes klar, das der Parallelismus nicht erklären konnte. Geist und Körper, Seele und Leib — warum nur paarig? Der bloßen Parallelen kann es ja ebensogut drei oder vier oder unzählige geben. Auch Spinozas System stirbt an der Schwindsucht, weil sich in ihm die Zweiheit von Geist und Körper ohne Halt auflöst in die Unendlichkeit der Attribute. Aber das Rätsel der Zweiheit löst sich sofort, sobald es nicht Parallelen, sondern Komplemente sind, sobald sie nicht gleichgültig nebeneinander laufen, sondern einander zugekehrt sind, einander entsprechen, sobald wir beherzigen, daß in kontradiktorischem Gegensatz sich Geist und Körper ergänzen zum Ganzen der Welt oder Seele und Leib zum Ganzen des Menschen. Nie ward eine andere Seinsweise der Erscheinungen erlebt, eine andere Existenzform der Welt auch nur behauptet als eine geistige oder körperliche; nie hat man im Menschen anderes gesucht als Seele und Leib; nie hat man das höchste Ideal höher als geistig, nie das Realste tiefer als körperlich fassen können. Um Worte streiten wir nicht. Einheiten beider oder Stufen mag man konstruieren und auch zwischen Geist und Seele noch säuberlich unterscheiden. Aber eine dritte Erscheinungsform außerhalb der Geistigkeit und der Körperlichkeit läßt sich nicht einmal erdenken. In diesen beiden erschöpft sich

die Totalität des Seins, weil sie sich absolut ergänzen, als Gegensatz entsprechen, weil sie Korrelate sind. So hat sie die Sprache seit Urzeiten verstanden, so hat sie die Erfahrung der Jahrtausende erlebt, so erlebt sie noch heute das naive Bewußtsein, und kein Denken ist je darüber hinausgekommen, wohl aber dahinter zurückgeblieben — als Monismus, der nur ihre Einheit und Gleichheit, oder als Dualismus, der nur ihre Verschiedenheit sieht. Sie aber bezeugen sich als Verschiedenheit in der Einheit und Gleichheit, als Gegensätze, die sich entsprechen, als Korrelate.

Doch sind wir dadurch soviel weiser geworden? Hat sich damit das Wesen der Seele und des Körpers aufgetan? Ach, wir haben nur die Schale gelockert, den Kern nicht erschaut. Wenn sie nun Gegensätze sind, warum sind sie's? Und worin sind sie's? Bei Licht und Dunkel, bei Warm und Kalt liegt es zutage. Aber Seele und Körper bleiben stumme Rätselworte, die nichts aussagen, worin ihre Begriffe gegensätzlich sich entsprechen. Und so dürfen wir nicht Ruhe geben, bis diese Begriffe so umgeschaltet sind, daß ihr Komplementärcharakter ins Auge springt. Das naive Bewußtsein bietet da wieder den Gegensatz des Innern und Äußern an, und selbst die jüngste Weisheit, die den Unterschied von Seele und Körper in einen solchen der Betrachtung auflöst, scheidet sie als Innen- und Außenbetrachtung — auch dieser reinste Monismus bezeugt eben damit den Gegensatzcharakter von Seele und Körper und muß ihn wenigstens als subjektiven Schimmer noch festhalten.

Innen und Außen sind nun allerdings als Gegensatz klar; um so unklarer aber ist das Verhältnis dieses Gegensatzes zu Seele und Körper, um so unklarer auch darum, weil ja der Gegensatz des Innern und Äußern schon beim Körper allein gegeben ist, ohne daß er da auf die Seele Bezug hat. Denn der „innere" Mediziner steht dem Psychologen kaum näher als der Dermatologe, und die Leber drinnen ist gewiß nicht seelischer als das nach außen gehende Auge.

Der Gegensatz des Innern und Äußern ist eben ein ursprünglich körperlicher, weil er ein ursprünglich räumlicher ist, und schon darum für ein Verhältnis der Seele eine bloße Metapher. Denn die Seele widerstrebt aller Räumlichkeit.

Ob nun nicht darin vielleicht ein weiterführendes Kennzeichen liegt? Was räumlich ist, ist sichtbar — wenigstens der Möglichkeit nach. Der Körper ist ebensosehr als solcher räumlich, sichtbar, überhaupt sinnlich wahrnehmbar, wie die Seele als solche es nicht ist. Hier liegt ein prinzipieller Gegensatz. Die Schranke der Sichtbarkeit ist für den Körper relativ, überwindlich oder doch als überwindlich denkbar; für die Seele aber ist sie absolut, von Anfang an unüberwindlich. Die Körperwelt offenbart sich immer weiter und tiefer den Sinnen; nie aber, und wenn wir Götter wären, werden wir Seele schauen, nie ist auch nur für die fernste Zukunft ein Sinn auch nur erträumbar, der einen Fetzen des Geistes erhaschen könnte.

Was aber hat denn die Seele gegen die Sinne? Was ist's, das den Körper ebenso prinzipiell sichtbar macht, wie die Seele prinzipiell unsichtbar? Was ist die Bedingung der Sichtbarkeit, die der Körper mitbringt, die aber der Seele unerträglich ist? Sehen kann man nur ein vis-à-vis, ein Gegenüber, ein Objekt, ein Vorliegendes, drüben Befindliches, ein Fremdes, Anderes außerhalb seiner selbst, und so ist der prinzipiell sichtbare Körper das ewig Andere, das geborene Objekt, und die Seele offenbar prinzipiell unsichtbar, weil sie das geborene Subjekt ist, das Selbst zu jenem Andern, das Eigene zu jenem Fremden, das Innerhalb zu jenem Außerhalb. Und so wird auch der Gegensatz des Innen und Außen für Seele und Körper jetzt klar als der des Sehenden und des Gesehenen. Das Gesehene muß draußen sein. Sehen heißt schon etwas außerhalb seiner selbst, als seinen Gegenstand fassen. Sehen und überhaupt sinnlich wahrnehmen, heißt schon fremd nehmen, etwas nicht aus ihm selbst, sondern aus dem Standpunkt des Andern auffassen. Und so ist der

Körper d. h. das sinnlich Erfaßbare, das was ein Wesen von fremdem Standpunkt, was es unmittelbar für andere ist, sozusagen sein Öffentliches, und Seele sein Privates, das was ein Wesen unmittelbar für sich selbst ist — unmittelbar; denn mittelbar kann auch die Seele Objekt und für andere da sein, und mittelbar kann auch der Körper als zum Subjekt gehörig, als eigener erfaßt werden.

Vielleicht wird mancher erstaunt fragen, ob er denn nicht auch seinen Körper unmittelbar als seinen eigenen erlebe; gibt es doch auch Philosophen, ja sogar Psychologen, die sich einbilden, das Ich erlebe sich unmittelbar nicht nur seelisch, sondern auch körperlich. Aber die Tatsachen bezeugen das Gegenteil. Gewiß, wir fühlen unmittelbar Sinnenlust und Schmerz, wir haben leiblich erzeugte Gefühle; aber sie sind als Gefühle seelisch. Und gewiß, wir sehen unmittelbar unsern Körper, aber nicht als unsern. Als unsern Körper vielmehr müssen wir ihn erst kennen lernen, erfassen wir ihn erst mittelbar durch Erfahrung. Das Kind schlägt auf seinen Fuß, bis es durch den Schmerz ihn als sich zugehörig erkennt, und der Operierte glaubt noch die amputierten Glieder zu spüren, weil er erst lernen muß, seine Gefühle in den nun verkürzten Leib richtig einzustellen. Der philosophischste unserer heutigen Naturforscher berichtet, wie er sein Gesicht mehrmals im Spiegelbild als ein fremdes verkannt hat, während ein anderer sich selber in einem Spiegel zu sehen glaubte, als sein Zwillingsbruder ihm entgegenkam. Jeder erkennt beim Kopiertwerden andere besser als sich selbst und aus dem Phonographen fremde Stimmen eher als die eigene. Wir haben eben kein unmittelbares Organ körperlicher Identifizierung; wir haben kein besonderes, privates Auge für unsern Körper, wunderbarerweise nicht einmal ein nach innen gerichtetes; wir wissen von unserer Lunge, unserm Gehirn weniger als ein fremder Anatom. Wir sehen von unserm Körper nicht mehr, eher weniger als jeder andere auch sehen kann. Wir erleben von unserm Körper unmittelbar für uns nur, was er seelisch in uns

erregt, und diese Erregung müssen wir erst ins Körperbild lokalisieren lernen. So zeigt es sich: Was wir unmittelbar als unsrig erleben, erleben wir seelisch, und was wir unmittelbar körperlich erleben, erleben wir als Fremdes. Und so bleibt es dabei: wir sind uns unmittelbar Seele und erst mittelbar Körper, gerade so wie uns umgekehrt andere unmittelbar Körper und erst mittelbar Seele sind.

Der unklare Gegensatz von Körper und Seele klärte sich auf durch den des Sichtbaren und Unsichtbaren, der sich wieder zurückschob auf den des Subjekts und Objekts, des Selbst und des Andern, des Eigenen und Fremden — und damit erst sind Seele und Körper als sich bedingende Gegensätze konfrontiert, als wirkliche Komplemente deutlich. Wer kann hier widersprechen oder Bedenken haben? Wie man auch die Seele faßte, alle Fassungen laufen hinaus auf dieses Merkmal, auf solchen Unterschied gegen den Körper. Behauptet die Beseelung der Natur und glaubt an Atomseelen; dann ist euch die Seele die Kraft, der Körper der Stoff, d. h. die Seele das Bewegende, der Körper das Bewegte, und so stehen sie sich wieder als Subjekt und Objekt gegenüber. Und heißt nicht der Körper materiell, weil er Material ist d. h. Passivum für ein Aktivum, eben Objekt für ein Subjekt? Und bestimmt nicht das Grundgesetz der Mechanik als Wesen des Körpers, daß er nur mechanisch bewegt, als träge nur von außen, durch anderes, nicht durch sich selbst verändert werden kann, daß er auch darin nur Objekt, nicht Subjekt ist? Oder setzt die Seele erst ins Lebendige, in den Organismus — bestimmt ihr ihn damit nicht als das Wesen, das sich selbst erhält und bewegt und fortpflanzt, sich selbst reguliert im Gegensatz zum Toten, bloß Körperlichen, das eben nur durch Anderes bestimmt wird? Oder setzt die Seele erst ins Bewußtsein, dann setzt ihr sie ins Eigenleben, ins subjektive Dasein, in die Selbsterfassung. Wie ihr's auch faßt, ob als Laien oder Forscher, als Naturforscher oder Psychologen, als Idealisten oder Materialisten, ihr gebt der Seele das Kennzeichen des Subjektiven,

des Eigenen und Aktiven, der Selbstbetätigung und dem Körper das Merkmal des Objektiven, Fremdgegebenen, Fremdbestimmten, Passiven. Es ist der oberste aller Weltgegensätze, der tiefste, der umfassendste. Aus ihm allein ist alles zu verstehen; wer ihn verschüttet, wie Monismus und Parallelismus, Idealismus und Materialismus es tun, verschüttet das Weltverständnis. Die Erkenntnis selber trägt diesen Grundgegensatz des Subjekts und Objekts in sich, in dessen Spannung allein das Bewußtsein besteht, und so kann die Erkenntnis nicht anders, sie muß ihn überall wiederfinden. Und wie ihr euch dreht und windet in Theorien, ihr werdet ihn immer wiederfinden: Subjekt und Objekt, Aktives und Passives, Seele und Körper.

Der große Schlaf der Welt
oder die Ureinheit von Seele und Körper

Die große Sphinx schüttelt das weise Haupt. Das Rätsel der Welt ist ungelöst. Wir bringen die Schale gespalten, den Kern unberührt. Die Welt nur eine Spaltung in Subjekt und Objekt, ein klaffender Gegensatz von Seele und Körper! Doch woher dieser Gegensatz und wozu? Und zieht er wirklich durch die Welt? Ist er denn wirklich überall gegeben? Wie klein das Reich der Seele, wie groß das Reich der Körper, vor allem das Reich des Anorganischen, der bloßen Körper! Aber woher wissen wir eigentlich, daß es nur Körper sind? Wir sehen nur Körper — doch nun muß es herausgesagt werden, was so erschreckend paradox klingt und doch nur selbstverständliche Konsequenz ist: wir sehen falsch; unser Auge lügt. Wir sehen kein Ding, wie es ist, sondern wie es für uns ist, und für uns allerdings ist es nur Körper. Körper sein heißt schon sinnlich wahrnehmbar sein, und sinnlich wahrnehmbar sein heißt schon Körper sein. Könnten wir die Seele sehen, sie würde schon dadurch, daß wir sie sehen, aufhören, Seele zu sein, und Körper werden. Indem wir sehen, verkörpern wir, objektivieren wir; denn wir sehen nun einmal nur Objekte.

Es ist der Fluch alles Empirismus wie alles Materialismus, daß er nur dem Fremdgegebenen, dem Objektiven vertraut, als ob es ein bloßes Objekt geben könnte! Seit zwei Menschenaltern predigt der Zeitgeist: nur das objektiv Erfaßte ist wahr, als ob nicht alle objektive Auffassung mindestens einseitig ist, Auffassung nur aus fremdem Standpunkt. Körperlich heißt sinnlich auffassen und das heißt etwas auffassen, wie es uns erscheint, nicht wie es für sich ist, nicht von sich aus, nicht als Eigenes, sondern als Fremdes auffassen. Und das sollte keine Fälschung oder mindestens Vereinseitigung sein? Körperlich

auffassen heißt schon sich entfremden. Körper ist schon, was ein Wesen unmittelbar für andere ist. Wer nur Körper behauptet, behauptet nur Fremde und keine Heimat, behauptet nur Anderes draußen, nichts Eigenes drinnen, nur Erscheinung, kein Wesen. Körper ist nur das Draußensein eines Wesens, sein bloßes Dasein für andere. Körper ist schon die Übersetzung eines Wesens in die Sprache fremder Sinne, die schon alles mitbringen in ihren spezifischen Energien: Licht und Farbe und Ton, Herbheit und Süße, Wärme und Kälte, Härte und Weichheit, und vielleicht sogar den dreidimensionalen Raum. Wenn all dies wegfällt, was bleibt noch vom Körper? Körper ist der Reflex eines Wesens auf andere. Aber kann etwas nur für andere da sein, ohne für sich da zu sein? Kann etwas nur äußerlich sein, ohne zugleich innerlich zu sein?

Doch halt, diese Unmöglichkeit zugeben, heißt wieder die Allbeseelung anerkennen und den Parallelismus: jedem Außensein entspreche ein Innensein, jedem Sein für andere ein Sein für sich selbst, und wenn jenes die Erscheinung gibt, soll dieses das Wesen geben, und so fallen wir glücklich wieder in den Idealismus zurück: der Körper die Erscheinung, die Seele das Wesen. Doch wer so schließt, hat es zweimal versehen, zweimal zu rasch geschlossen. Nur für andere da sein, heißt erscheinen, für sich da sein aber heißt Wesen sein? Aber kann ich nicht auch mir selber so oder so und sogar falsch erscheinen? Auch für sich da sein heißt erscheinen. Drum ade, Idealismus! Was aber für andere da ist, müsse auch für sich da sein? Dem äußeren, objektiven Dasein müsse ein inneres, subjektives entsprechen? Allerdings muß ein Subjekt überhaupt da sein, damit ein Objekt überhaupt da ist. Aber wo steht es geschrieben, daß für jedes einzelne Objekt ein entsprechendes Subjekt da sein muß? Ein Subjekt kann tausend Objekte haben, die es wahrnimmt oder gebraucht, gerade so wie umgekehrt tausend schauenden Subjekten ein Stein, der Venus von Milo heißt, Objekt sein kann, ohne selber Subjekt zu sein. Was ein Wesen für sich

und was es für andere ist, Subjektives und Objektives brauchen sich im einzelnen nicht zu entsprechen. Drum ade, Parallelismus mit Allbeseelung! Allerdings muß, was für andere da ist, überhaupt da sein — aber muß es darum für sich da sein? Muß, was als Körper besteht, damit schon als Seele bestehn?

Doch hier stehn wir an einer gefährlichen Wendung; ein tiefer Abgrund tut sich auf und eine kühne Brücke. Wenn Körpersein und Seelensein beide Erscheinung sind, was ist dann Wesen? Körpersein ist möglich ohne Seelensein. Körpersein aber ist nicht allein möglich, ist nur Außensein, Sein für andere. Um für andere da zu sein, muß etwas überhaupt da sein. Aber als was ist es da, wenn es nicht allein für andere und doch nicht für sich da ist, wenn es nicht allein als Körper und doch nicht als Seele da ist? Wie kann etwas anders noch da sein als körperlich oder seelisch? Ein Drittes gibt es ja nicht. Hier klafft der Abgrund. Und doch liegt in seiner Überbrückung, in der Aufhebung jenes Entweder-Oder, in einer Überwindung des Gegensatzes von Seele und Körper allein die Möglichkeit seiner Erklärung und damit der Welterklärung. Der starre Gegensatz schafft nicht, sondern zerreißt das Weltbild. Der reine Dualismus ist so unmöglich wie der reine Monismus. Der Gegensatz selber fordert über ihn als bloße Zweiheit hinauszugehen; denn er ist die Zweiheit einer Einheit — aber welcher Einheit? Was spaltet sich im Gegensatz von Seele und Körper? Jedem Gegensatz liegt ein Gemeinsames zugrunde, aus dem er erst als solcher auseinandertritt. Der Gegensatz ist ein Bruderkampf, von dem es ja heißt, daß er um so heftiger ist, weil er aus gemeinsamer Abstammung hervorgeht.

So sollen Seele und Körper aus einer Wurzel stammen? Aber wie sollte es anders sein? Sind sie absolut verschieden, so können sie nicht aufeinander wirken, so sind sie füreinander tot, so ist die Seele nicht mehr Seele für einen Leib, der Leib nicht mehr Leib für eine Seele. Sind sie dann noch Seele und Leib? Beim Dualismus

können Seele und Leib nicht zusammenkommen, und beim Monismus können sie nicht auseinanderkommen. Und sie müssen doch beides, müssen eins und verschieden sein. Wie aber können sich Einheit und Verschiedenheit ausgleichen? In der Entwicklung. Aus Einheit wird Verschiedenheit. Wollt ihr solche Lehre durchaus wieder Monismus nennen, so tut's; aber dann seid ihr vom genetischen Fanatismus der Modernen besessen, die alles nach dem Ursprung benennen und eigentlich den Menschen als Embryo bezeichnen müßten, und dann seid ihr Mechanistiker, die nur aus dem Früheren, aus dem Woher erklären. Als Teleologen würde euch dieselbe Lehre als Dualismus erscheinen; denn die Entwicklung geht auf Verschiedenheit. Immer tiefer einschneidend soll sich der Gegensatz von Geist und Natur, von Leib und Seele herausarbeiten, immer geistiger soll unser Geist werden, immer höher steigen, immer stärker mit unserm Leibe ringen, mit der ganzen Natur, um sie immer stärker zu beherrschen. Ist dies noch Monismus? Nein, der Monismus ist ein notwendiger Durchgangspunkt in der Geschichte des Problems, die durch Einseitigkeiten sich aufklärt zu einer tieferen Begründung des naiv Gewußten, nur Unverstandenen.

Die Wechselwirkung von Leib und Seele bleibt das Gegebene und Unentbehrliche. Wer sie aufhebt, hebt Seele und Leib auf; denn er nimmt beiden ihren Wert, ihre Leistung, ihre besondere Funktion füreinander. Doch in der Wechselwirkung selber liegt schon das Problem, das zur Entfaltung drängt. Denn sie fordert Verschiedenheit und doch ein Entsprechen. Wenn aber Seele und Leib verschieden sind, wie können sie sich entsprechen? Und so kam der Parallelismus und erklärte sich das wunderbare Entsprechen erst als ein künstliches zweier von Gott gleichgestellter Uhren. Dann suchte er's natürlicher zu begreifen als ein Entsprechen zweier Seiten oder Erscheinungsweisen eines Wesens. Und nachdem man so das Füreinander in ein Nebeneinander verwandelt, hebt man in konsequentem Fortschritt dies überflüssige Nebeneinander, die leere Zweiheit als subjektiven Schein,

als bloße Betrachtung im reinen Monismus auf. Damit ist schließlich die Verschiedenheit ganz der Einheit geopfert; nun aber gilt es, aus der Einheit wieder die Verschiedenheit herauszuholen. Denn die Korrespondenz von Leib und Seele fordert nun einmal ebenso ihre Verschiedenheit wie ihre Einheit. Der Parallelismus hat ihr Füreinander als Nebeneinander verkannt und veräußerlicht, hat ihre Beziehung zur Gleichheit und schließlich die Gleichheit zur Einheit herabgesetzt, hat ihr Entsprechen so gesteigert, daß es schließlich sich selber in Identität aufhob, daß Leib und Seele völlig ineinanderschmolzen und als Leib und Seele versanken.

Gewiß müssen beide irgendwie eins sein, irgendeinen Übergang, und sei's nur als Grenzpunkt, irgendeinen gemeinsamen Grund und Boden, und sei's nur als Kampfboden, haben. Gerade die Wechselwirkung fordert ihre Einheit, ihren Übergang, ihre Brücke und nicht bloß ihre Verschiedenheit, ihre Trennung. Darin liegt das Recht jenes modernsten Monismus, zu dem wir uns durchringen müssen, um uns durch ihn hindurchzuringen. Denn wir können bei der sterilen Einheit nicht stehenbleiben. Wir brauchen eine fruchtbare Einheit, die Leib und Seele nicht aufhebt, sondern erzeugt. Sie muß nicht die Verneinung, sondern die Bejahung, nicht der Tod, sondern der Keim beider sein. Sie muß nicht außer ihnen, sondern zwischen ihnen liegen, nicht ihre Leere, sondern ihre Unbestimmtheit sein. Was uns von jenem Monismus trennt, ist also, daß er uns nur Anfang, nicht Ende ist, daß wir die Scheidung von Leib und Seele nicht in subjektiven Schein auflösen — der dabei selber doch das größte Rätsel bliebe —, sie nicht als bloße Betrachtung, sondern als Wirklichkeit nehmen. Es muß ein Urdasein geben, das weder Seele noch Körper und doch die Möglichkeit beider ist, ein Absolutes, das ihre Relativität begründet, ein Indifferentes, aus dem sich ihre Differenz entfaltet. Denn die Einheit muß der Trennung vorausgehen, und nur die Glieder einer Einheit stehn in Wechselwirkung. Und so gilt es, Monismus und

Dualismus auszugleichen, die Trennung von Leib und Seele zu sichern, ja zu schärfen und doch zu überwinden in einer Ureinheit: dann erst ist Wechselwirkung möglich, dann erst sind in der Besonderung und Korrespondenz ihrer Funktionen Leib und Seele gerettet.

Doch was nützt uns das Ziel der Rettung ohne den Weg? Was nützt alle methodische Konstruktion dessen, was da sein soll, wenn es nicht ist und sich nicht einmal zeigen läßt, wie es sein kann? Was nützt das schönste abstrakte Programm, wenn es konkret sich nicht erfüllt? Was soll jene Ureinheit von Seele und Leib, wenn sie nur Wort und Wunsch ist und Traum? Und kann sie denn anderes sein? Wie soll es ein Mittleres geben zwischen Seele und Leib? Was soll das sein, was noch nicht Geist und nicht mehr Körper ist? Und dennoch! Wenn Geist und Körper Gegensätze sind, so muß es einen Grenzpunkt zwischen ihnen geben. Wir unterscheiden Grade der Abstraktheit und der Anschaulichkeit, des Geistigen und des Sinnlichen, des Idealismus und des Materialismus, Grade des Bewußtseins und Grade der Sichtbarkeit, Tastbarkeit, kurz, Grade der Geistigkeit und der Körperlichkeit — führen diese Skalen nicht schon notwendig auf einen Nullpunkt, in dem sich beide treffen, auf einen Indifferenzpunkt von Geist und Körper? Lägen Seele und Körper so klar ohne Übergang auseinander, wie hätte man Jahrhunderte hindurch streiten können, wo der bloße Körper aufhört und die Seele anfängt, ob die Allbeseelung gilt, wie weit die Pflanzen Seelen haben oder ob etwa gar noch die Tiere bloße Maschinen sind. Und ist die Kraft nur körperlich und nicht auch seelisch? Und ist die Empfindung z. B. der Schmerz nur seelisch und nicht auch körperlich? Gewiß, es gibt eine Grenzbestimmung für Seele und Körper. Körper ist das Lautwerden eines Wesens für andere und Seele sein Lautwerden für sich selber — aber wenn es nun gar nicht laut wird, darf es dann nicht sein? Doch als was ist es, wenn es völlig stumm bleibt in diesem Schwebezustand zwischen Seele und Körper?

Aber was nützen alle logischen Beweise, wenn wir keine faktischen haben? Wir erleben niemals jenen Schwebezustand, wir sind uns niemals eines Indifferenzpunktes zwischen Seele und Leib bewußt. Doch vielleicht liegt's nicht an ihm, sondern an uns, an unserm Erleben und Bewußtsein. Und wirklich, es gibt eine Rettung für diesen Einheitspunkt, wenn sich zeigen läßt, daß und warum er trotz seiner Notwendigkeit nicht erlebt, nicht bewußt werden kann: weil er nämlich dem Wesen des Erlebens, des Bewußtseins selber widerstrebt, — einfach weil er ihm vorausgeht, weil Leben und Bewußtsein gerade die Aufhebung jener Indifferenz sind, weil das Leben selber schon in einer Trennung und Gegenseitigkeit von Seele und Leib spielt, das Bewußtsein selber schon auf der Spaltung in Subjekt und Objekt beruht, auf die ja Geist und Körper zurückgehn.

Also jene Ureinheit von Leib und Seele kann nie erlebt und nie bewußt werden, gerade weil sie die Voraussetzung alles Erlebens und Bewußtseins ist, weil es in der Verzweigung aus ihr besteht, weil es in tausend Skalen um sie als schweigende Dominante schwingt. Alles Leben ist Spaltung, lebt im Endlichen, Relativen; alles Bewußtsein auch lebt nur im Bestimmten und erlischt im Unbestimmten, und doch ist alles Bestimmte nur ein Ausschnitt des Unbestimmten, und doch zehrt alles Relative nur vom Absoluten. Wir fassen nur die Strahlen, weil die Sonne, aus der sie kommen, uns blendet. Nur dem mystischen Geist, der im Metaphysiker lebt, leuchtet sie — den andern ist sie Nacht.

Und vielleicht kann die Nacht sie euch erhellen. Denkt euch einen Schlaf so tief, daß auch der Traum entschwindet. Denkt euch in diesem abgrundtiefen Schlaf die Welt. Nichts weiß sie von sich, und kein Wesen in ihr weiß von sich noch von andern, und andere sind auch nicht da, die von ihm wüßten. Alles bleibt völlig unerlebt und ist doch da. Als was? Alles Bewußtsein ist versunken, alle Farben sind erloschen, alle Töne verhallt, nichts schmeckt oder riecht, nichts schmerzt

und drückt und stößt, nichts wird erfahren. Denn es gibt da keinen Erfahrenden und kein Erfahrenes, kein Geistiges und kein Sinnliches, kein Subjekt und kein Objekt, und doch auch kein Nichts, sondern eine Welt, eine unerlebte. Fassen können wir nimmermehr jenen Urzustand jenseits alles Subjektiven und Objektiven; denn all unser Fassen, unser Bewußtsein fordert schon beide. Erleben werden wir nie jenen Schlaf der Welt, jene Heimat alles Seins, in der Geist und Körper noch eins sind — können wir doch nicht einmal unsern Schlaf erleben; wir erleben höchstens unser Einschlafen, wir fühlen, wie Geist und Körper sich nähern, in sich versinken wollen, und wir erleben das Erwachen, in dem beide schon immer schärfer und klarer auseinanderstreben. Und doch setzt die Trennung die Einheit voraus, bezeugt die wachsende Differenz die ursprüngliche Indifferenz.

Ihr denkt, jener dumpfe Urzustand sei eben das bloße Körpersein der anorganischen Welt. Aber ihr groben Materialisten wißt gar nicht, was für fromme Phantasten ihr seid. Denn wenn euch die Welt ursprünglich nur körperlich ist, dann kam euch die Seele offenbar vom Himmel geflogen. Es bleibt dabei: nie läßt sich aus dem Körper die Seele ableiten, so wenig wie der Körper aus der Seele, sondern wer überhaupt erklären will, kann sie nur aus einer ursprünglichen Einheit erklären. Und selbst die derbsten Materialisten schmuggeln ein bißchen Seelenkraft in den urältesten Körperstoff und träumen von Atomseelen. Man muß die Physik verabschieden und aller Erkenntnistheorie hohnsprechen, wenn man das Anorganische als bloße Körper nimmt. Uns sind es Körper, d. h. in unsern Sinnen werden sie sichtbar, hörbar, riechbar, schmeckbar, tastbar. Aber sind sie sichtbar auch, wenn niemand sieht, tastbar, wenn keiner tastet? An sich sind sie gerade so unsinnlich wie unbewußt, gerade so immateriell wie ungeistig. Wir müssen den schwersten Akt der Erkenntnis vollziehen, die letzte, dickste Binde, die uns die Dinge verhüllt, loslassen: es sind unsere Sinne selber. Wir müssen die älteste, festgewachsene Gewohnheit aufgeben,

zu der wir von Kindesbeinen an dressiert sind: die Dinge als das zu nehmen, was sie für uns sind, sie zu versinnlichen, zu objektivieren. Dann erst haben wir sie, wie sie an sich sind, wenn sie dastehn nicht mehr als Erscheinungen, sei es für uns, sei es für sich, weder nach außen noch nach innen reflektierend, weder Objekte noch Subjekte, weder sinnlich noch geistig. Und dann haben wir jene Ureinheit von Subjekt und Objekt, von Seele und Körper, aus der allein beide zu verstehen sind, jenes Ursein, aus dessen Spaltung beide in ihrem Gegensatz, als Komplemente erstehen. Denn nur aus der Mitte ist die Welt zu erklären, nicht aus den Grenzen und Extremen.

Aber gegen die Mitte des Seins sind wir blind. Fassen wir die Mitte doch schwer schon im Einzelnen der Welt. Unsere Worte und Werte pendeln nach oben und pendeln nach unten. Groß und klein, warm und kalt, gut und schlecht fassen wir wohl mit Namen. Aber das Mittlere bleibt unbeachtet und unbenannt. Unsere Worte sind Spitznamen. Nach ihren Auswüchsen bezeichnen wir die Dinge, nach ihren Abweichungen von der Normallinie, die wir nicht bezeichnen, weil sie uns dunkel bleibt, und die doch die Voraussetzung aller Abweichungen, aller Besonderheiten ist. Wir sind die geborenen Karikaturisten. Wir sind immer Ankläger oder Panegyriker. Wir leben nur in Übertreibungen, und die Hyperbel der Emotion nennen wir das angeregteste Leben. In näheren und weiteren Schwingungen balanziert unser Leben immer um einen Mittelpunkt, den wir nicht erleben. Das Gleichgewicht läßt uns gleichgültig. Die Mitte aller Dinge, den Ausgleich aller Unterschiede, die Ureinheit fassen wir nicht.

Alles Leben ist Entwicklung und alle Entwicklung, Entfaltung ist Differenzierung, und alle Differenzierung setzt Indifferenz voraus, die vor aller Entwicklung, vor allem Leben liegt, die ungelebt, unbewußt ist. Und wie alle Differenz nur aus Indifferenz zu erklären ist, so vor allem der Grundgegensatz alles Seins, der Gegensatz von Seele und Körper. Wie Seele zu Körper, Körper zu Seele werden, wie A zu

Non-A werden kann, ist nicht zu verstehen, wohl aber, daß beide aus einer Einheit entstehen. Die Physik, die ja die Körper mehr und mehr entsinnlicht, und die Psychologie, die das Bewußtsein in Graden versinken läßt, drängen dahin und Erkenntnistheorie und Metaphysik fordern es: es muß eine Indifferenz geben, eine Ureinheit des Subjektiven und Objektiven, ein Sein noch unabhängig, noch jenseits von allem geistigen und körperlichen Erscheinen. Sagt ihr, dies dumpfe Ursein im tiefsten Schlaf der Welt sei der Tod, das Nichts, so sage ich euch: es ist die Fülle, die da werden will, es ist die Geburt der Welt.

Das Erwachen oder die Urscheidung

Die große Sphinx bleibt sinnend und schweigt. Die Welt zeigt keinen Weg. Tastend streben wir empor; der Berg selber verdeckt den Berg, und es scheint, wir wandern im Zickzack. Aus der Zweiheit haben wir die Einheit erklommen — wie aber kommen wir weiter aus der Einheit wieder zur Zweiheit hin? Oder sollen wir stehenbleiben bei der reinen Einheit? Doch die Scheidung ist da, und wäre es selbst nur als Schein; auch der Schein der Scheidung bleibt ja bei der reinen Einheit unerklärlich. Die reine Einheit gibt keine Welt; denn die Welt ist Mannigfaltigkeit. Und die reine Trennung gibt keine Welt; denn die Welt ist Zusammenhang. Da streiten unsere Denker sich zu Tode, Monisten und Dualisten und Pluralisten. Aber sie sind nur Advokaten der Teile, die um den Anspruch des Ganzen streiten, der ihnen niemals gebührt. Sie sind nur Parteien, die voneinander leben, weil keine zu dauernder Herrschaft taugt. Sie sind allesamt Fanatiker, Vergewaltiger der Welt, die sie knebeln zur Einheit oder zerreißen zur Mehrheit. Doch eine Welt kann nur bestehen als Einheit der Mehrheit.

Und kann denn irgend etwas, das wirklich ein Etwas ist, anders bestehen? Lebt nicht alles Organische nur als Einheit der Glieder? Ist nicht alle Kultur, Wissenschaft wie Kunst, Moral wie Politik, Technik und vielleicht sogar Religion Ringen und Ausgleich des Ganzen und Einzelnen, des Einen und Vielen? Ist nicht alles Denken zugleich Bindung und Lösung? Wie kindlich erscheint da von der Warte der Welt und der Geschichte des Denkens das Tun der Dogmatiker, die bald aus der hohen Einheit die arme Vielheit verachten, bald aus der klugen Vielheit vor der dummen Einheit Verstecken spielen. Wie billig aber erscheint auch der nachhinkende Hohn der Skeptiker,

da nun einmal weder aus der Einheit die Vielheit noch aus der Vielheit die Einheit erklärbar ist! Wie hat dies Problem schon das antike Denken gespannt und getrieben, wie es ja geradezu aus ihm geboren ward. Wie hat dann die Theologie sich zerwühlt im Widerspruch des göttlichen Absoluten mit der Freiheit der Geschöpfe! Solange euch Einheit und Vielheit nur in Widerspruch stehen, solange starrt euch ein Chaos von Rätseln entgegen, und ihr seid in der Einheit oder der Vielheit gefangen und für eine Weltauffassung gelähmt. Aber vielleicht ist's im letzten Grunde ein Widerspruch nur für das Denken, das seine Funktionen isoliert, aus seinem abwechselnden Binden und Lösen Einheit und Vielheit als Schemata abstrahiert. Das Leben fragt nicht nach unsern Sektionen und kann als ein Ineinander dessen leben, was unser langsam kauender Verstand, um's zu verzehren, sich zum Auseinander tranchieren muß. Doch dazu muß es erst tot sein.

Wenn Einheit und Vielheit in Widerspruch stehen, so lebt der Widerspruch; ja das Leben selber ist dieser Widerspruch; denn es lebt nur als Einheit der Vielheit, als Organismus — und wäre es wirklich so furchtbar, wenn die Welt nur als Organismus möglich und deutlich würde? Und wenn die Einheit mit der Vielheit sich nur in der Entwicklung versöhnte — wie der Organismus ja selber ein fortlaufendes Werden ist, während Einheit und Vielheit sich nur als Seinsschemata widersprechen — so müßte eben die Welt das traurige Schicksal ertragen, Entwicklung zu sein. Und wenn die Entwicklung eben Differenzierung ist und damit notwendig aus der Indifferenz entspringt, so müßte die arme Welt auch dieses Leiden auf sich nehmen. Und vielleicht kam der ganze Streit der Jahrtausende nur daher, daß man das Absolute, die Ureinheit als reale Einheit verkannte, als starres Eins, das allerdings der Vielheit widerstreitet, als absolut Gleiches, als ausgesprochene Bestimmtheit, während sie vielmehr Unbestimmtheit, d. h. nur formaliter Einheit ist, Einheit von Einheit

und Vielheit, unausgesprochene Möglichkeit beider. Das Absolute ist weder eins noch vieles, weder gleich noch ungleich, weder seiend noch werdend, weder Subjekt noch Objekt, weder Seele noch Körper, sondern die Möglichkeit zu allem, die Wirklichkeit von keinem, und doch als Notwendigkeit vorausgesetzt vom Erkenntnistheoretiker wie vom Metaphysiker, vom Naturforscher wie vom Psychologen, solange sie Welt und Leben und Seele als Entwicklung d. h. als Differenzierung vorstellen müssen, solange unser Denken unser Denken bleibt d. h. sich in Bestimmtheiten bewegt, die eben ein Unbestimmtes hinter sich haben, aus dem sie sich abspalten.

Nun aber der schwerste Schritt zur festesten Pforte, die wir aufbrechen müssen; denn ein neues Rätsel steht im Wege. Seele und Körper sind Korrelate, sind Spaltungen, Differenzierungen aus einem Indifferenten, dem Absoluten. Doch woher entsteht die Spaltung und und worin besteht sie? Was ist der Grund und was die Bedeutung der Differenzierung? Warum bleibt nicht das Indifferente, was und wie es ist? Dafür läßt sich kein Grund entdecken. Man muß dieser Unmöglichkeit fest und klar ins Auge schauen und ehrlich verzichtend bekennen: die Urveränderung, die Weltdifferenzierung ist grundlos. Und wenn man es traurig beklagt hat, so findet man schließlich, daß traurig daran nur das Wort ist, der negative Ausdruck, der die Pessimisten betrog und befriedigte, daß man's aber ebensogut positiv wenden und sonnig herausbringen kann: die Weltbildung ist ein Akt der Freiheit und nur als solcher erklärlich. Und nun findet man, daß die „Grundlosigkeit" dabei nur ein modern mechanistisches Vorurteil ist, daß das Freie am wenigsten grundlos ist, weil es den Grund in sich selbst trägt. Das heißt nicht aus der Not eine Tugend machen; die Proklamierung der Freiheit ist hier die einzige Rettung. Und wenn ihr mich noch so mathematisch streng durch die schärfsten naturforscherlichen Brillen anschaut und kalten Herzens kritisch durchbohrt: ich kann nicht anders, und ihr selber könnt nicht anders, könnt

keinen Ausweg entdecken als — den schönsten. Denn die Erkenntnis braucht nicht immer Ernüchterung und Enttäuschung zu sein, und es steht nirgends geschrieben, daß die Wahrheit in Sack und Asche sitzen muß.

Sagt selbst: woher alle Verschiedenheit in der Welt? Was ist der Ursprung aller Differenzierung, Variierung, die Quelle aller Weltveränderung. Sie ist da und im letzten Grunde unerklärbar. Die unendliche Buntheit der Geschichte läßt sich gewiß durch ein paar behauptete Gleichheiten nicht auflösen. Doch auch der moderne Biologe, selbst der orthodox darwinistische, erkennt ausdrücklich die Variationen, ja Mutationen als Tatsachen an, die er nicht erklären könne, sondern voraussetze. Wenn aber selbst die Biologie sich in Mechanik auflösen soll, so bleibt es wieder ein Rätsel, warum es da erst etwas aufzulösen gibt, warum überhaupt aus reiner Mechanik biologische Erscheinungen entstanden, warum Leben ward. Und wenn die Mechanik sich in Mathematik, die Welt sich schließlich in eine Formel auflösen soll, so ist es das Rätsel aller Rätsel, warum eben nicht bloß eine mathematische Formel, warum noch eine Welt da ist. Wenn es selbst wahr wäre, daß Wissenschaft nur ist, soweit Mathematik ist, so ist doch auch wahr, daß ein Inkommensurables da ist, ein für diese Wissenschaft unauflöslicher Rest, den sie anerkennen muß. Denn die Welt ist eben nicht Mathematik. Die Mathematik ist bloße Form, die Welt ist Inhalt; die Mathematik enthält nur Allgemeines und Gleiches, die Welt enthält Einzelnes und Verschiedenes; die Mathematik gibt nur ewig Seiendes, die Welt ist Geschehen. Wenn alles Geschehen absolut bestimmt, durch seine Bedingungen völlig gegeben wäre, so brauchte überhaupt nichts zu geschehen, ja so kann überhaupt nichts geschehen; denn alles, was geschieht, wäre als Bedingtes ‚chon in seinen Bedingungen enthalten. Also muß das wirklich Geschehende irgendeinen Überschuß über seine Bedingungen enthalten, irgendein Neues bringen.

Aber woher dieses Neue, dieser Überschuß? All unsere mechanistische Wissenschaft gibt nur Statik, aber keine Dynamik des Weltgeschehens. Wenn diese Art Wissenschaft, die wir seit bald einem Jahrhundert anbeten, wie nie ein Gott angebetet worden, wirklich ihr Ideal erreicht hat, wenn alles Bedingte auf seine Bedingungen, alle Erscheinungen auf ihre Gesetze, alles Einzelne auf Allgemeines, alles Werdende auf Seiendes, alle Varianten auf Konstanten, alles Verschiedene auf Gleiches zurückgeführt ist, dann ist alle Buntheit ausgelöscht, alle Veränderung ausgeglichen, dann ist schließlich die Welt abgetragen. So nützlich sie ist, diese Weltreduktion aufs Allgemeine und Gleiche, die sich heute Wissenschaft nennt, sie kann nur eine Seite der Welt geben; denn die absolute Weltreduktion führt ins Nichts. Das absolut Gleiche und Allgemeine ist leer. Aus dem Allgemeinen ist das Einzelne, aus dem Gleichen das Verschiedene nie zu erklären. Und wenn es selbst nur eine Kombination des Allgemeinen und Gleichen sein soll, so ist damit erstens das Allgemeine und Gleiche schon als Mehrheit, also die Differenzierung schon unerklärt vorausgesetzt, und zweitens in der Kombination selber ein Neues, Unerklärtes gesetzt; denn warum kombiniert sich das Allgemeine? Das mechanische Grundgesetz der Beharrung würde ja ebensogut erfüllt, wenn nichts geschieht. Und darum hilft kein Sträuben: die Variation muß als unauflöslicher Grundtrieb, die Differenzierung als Urfaktum anerkannt werden.

Daß alle Veränderung nur aus Veränderung folgt, ist oberster Grundsatz der Mechanistiker; aber er schlägt gegen sie selbst; denn er besagt, daß die Veränderung überhaupt (damit noch nicht die einzelne) sich nur durch sich selber erklärt, ihren letzten Grund in sich selbst trägt, im letzten Grunde Selbstveränderung ist. Will man durchaus nur Allgemeines und Gleiches als rational anerkennen, so trägt die Welt ein Irrationales in sich; denn sie trägt Variation in sich, die aus dem Allgemeinen und Gleichen nimmermehr zu erklären ist. Die

Variation oder Differenzierung ist also zuletzt nur aus sich selber erklärbar, und das sich selbst Differenzierende, Variierende ist frei. Ja, das Freie ist gar nichts anderes; denn es ist das, was sich selber von anderm abscheidet, sich verselbständigt und sich selbst verändert. Also die Weltdifferenzierung kann nach der strengsten Kritik im letzten Grunde nur ein Akt der Freiheit sein, weil sie unableitbar ist, sich nur durch sich selber erklärt; sie kann nur durch Verselbständigung, Selbstsetzung entstehen, und das so sich ergebende Selbständige, sich selbst Setzende heißt eben Subjekt, heißt Seele.

So klärt sich alles in seiner Konsequenz. Der Weltprozeß ist wissenschaftlich nur zu verstehen als Differenzierung eines Indifferenten. Die Differenzierung wiederum ist zuletzt als „grundlos" nur aus sich selber zu erklären, als Selbstdifferenzierung, Verselbständigung, Eigenwerden. Und das Selbständige, Eigene ist das Subjekt, die Seele. So wird mit einem Schlage beides klar: wie die Urdifferenzierung entstehen kann, nämlich nur als Selbstdifferenzierung, und warum sich in ihr gerade das Subjekt, die Seele herausetzt, weil eben Subjekt oder Seele gar nichts anderes als das Sichselbstdifferenzierende ist. Und damit wird auch der Urgegensatz von Subjekt und Objekt, Seele und Körper in seiner Bedeutung überhaupt verständlich: es ist einfach der Gegensatz des Eigenen und Andern d. h. des sich Scheidenden und des dadurch Geschiedenen. Wer den Weltprozeß als Differenzierung setzt — und wer tut es heute nicht in der Wissenschaft? —, hat in der Urdifferenzierung doch schon dreierlei gesetzt: das Indifferente und die beiden Differierenden. Da aber diese Urscheidung sich nicht aus dem Ungeschiedenen als solchem erklärt — denn warum sollte es nicht bleiben, wie es ist? —, da es als Absolutes nichts außer sich zuläßt, das zur Erklärung dienen könnte, so muß die Urscheidung ihren Grund in sich selbst, in einem ihrer Momente tragen, d. h. sie muß ein sich selbst Abscheidendes enthalten. Mit diesem aber ist auch das gegeben, von dem es sich

abscheidet. Mit der Setzung des Eigenen ist auch das Andere gesetzt, mit dem Aktivum der Scheidung auch deren Passivum, mit dem Subjekt das Objekt. Und so ist mit dem Urprozeß selbst schon der Gegensatz des Subjekts und Objekts gegeben. So werden mit einem Schlag sein Ursprung wie sein Inhalt klar. Aus dem Ungeschiedenen tritt ein Sichselbstabscheidendes hervor, das nun ein Geschiedenes sich gegenüber hat. Und alle drei Momente sind dem Weltprozeß notwendig.

Es ist da gar nichts Mythisches, Mystisches, phantastisch Konstruiertes dabei, sondern nur ein bis zur Tautologie Selbstverständliches. Noch einmal: die Weltbildung ist Scheidung; ein fremder Grund und Faktor der Scheidung ist nicht zu finden; also vollzieht sich die Scheidung einfach, indem sich selber eins vom andern scheidet. Das sich Scheidende heißt Subjekt, das Andere, von dem es sich scheidet, Objekt. Mehr besagen die erschreckend fremden Termini Subjekt und Objekt nicht. Ein Scheidendes und ein Geschiedenes, ein Aktivum und ein Passivum, Scheidungskraft und bloßer Scheidungsstoff treten auseinander. Es sind die sich bedingenden Gegensätze, die Komplemente Seele und Körper, die somit in den Urakt alles Seins hinabreichen. Wer die Welt nur als ewig, als zeitlich unendlich ansehen kann und sich fürchtet, eine Kosmogonie zu erzählen, mag nur den Urprozeß selber als unendlich nehmen, ins Ewige ausspinnen, aber entbehren kann er ihn nicht. Denn er kann nicht leugnen, erstens daß die Weltentwicklung Differenzierung ist, zweitens daß alle Differenzierung ein Indifferentes voraussetzt, drittens daß die Differenzierung im letzten Grunde unableitbar, d. h. daß es Sichselbstdifferenzierendes geben muß, viertens daß dieses ein Anderes fordert, gegen das es sich differenziert.

Den Herren Materialisten, die überall Mythologie riechen, weil sie selber davon voll sind, erlaube ich den Urgegensatz als Kraft und Stoff zu bezeichnen, damit sie nicht bald zwei tastbare Dinge wittern,

die sich da scheiden müßten. Manum de tabula! Kraft und Stoff, Aktivum und Passivum, Subjekt und Objekt differenzieren sich, weil sie als Momente alles Geschehens zugleich Erfordernisse unseres Denkens sind wie Erfordernisse der Grammatik, die unser Denken abspiegelt, und alle Weltanschauungen haben implizite oder explizite diesen Grundgegensatz, der selbst im fanatischsten Monismus als natura naturans und naturata anklingt. So sind auch Subjekt und Objekt bloße Scheidungsbegriffe, die eben die Grundmomente der Scheidung bezeichnen: Subjekt das Selbständige, Eigene, und das heißt einfach, was sich freimacht, abscheidet, differenziert von Anderm, und Objekt eben dieses Andere, das aber, wohlgemerkt, nicht vorher, sondern erst durch die Scheidung gesondert da ist.

Das klingt alles so abstrakt konstruiert als ein bureaukratisches Märchen und ist doch ebenso lebendig wie logisch; denn es besagt, daß die Freiheit schon bei der Weltbildung Pate stand, daß die Seele in den Urtiefen des Weltprozesses verankert ist, daß aus ihnen her ein Strom von Variierung, Differenzierung, Individualisierung quillt, daß die Welt auf Buntheit, Eigenheit, Persönlichkeit angelegt ist. Aber all das ist nur die eine Seite. Dem Freien steht ein Gebundenes gegenüber, dem Eigenen ein Fremdes, dem Aktiven ein Passives, dem Variierenden ein Konstantes, dem Sichselbstbewegenden ein Träges, der Kraft ein Stoff, der Seele der Körper, dem Geist die Natur. Dies ist die Grundscheidung; diese ist notwendig; eine andere ist nicht aufzufinden, geschweige zu erklären.

Der Sinn der Welt ist so der Kampf der Freiheit mit der Unfreiheit, der strebenden Kraft mit dem trägen Stoff, des Fortschreitenden mit dem Beharrenden, der Persönlichkeit mit der Masse. Aber nicht nur Kampf, sondern auch Friede ist der Sinn der Welt im immer neuen Ausgleich jenes Grundgegensatzes. Die strebende Kraft soll den Stoff zum Kunstwerk gestalten, der Fortschritt sich durch die Geschichte, die Tradition vertiefen, die Persönlichkeit soll

die Masse erheben, die Seele den Körper zu seinem Instrument erziehen, der Geist die Natur zugleich bezwingen und verklären. Das Wesen des Geistes, das Geheimnis der Seele ist so der Aufschwung, ist Selbstbefreiung, Selbstbestimmung, Selbstentwicklung, ist die Erhebung über das Gegebene, die innere Wandlung und Bekehrung, der Fortschritt, die werdende Persönlichkeit, der Urtrieb, der über sich hinausstrebt, die reine Kraft, das reine Subjekt, das Uraktive, das Urvariierende, die ewige Jugend.

Und wer begriffen hat, daß die Welt ebensosehr Variation wie Konstanz enthält und braucht, ebensosehr Aktivität wie Passivität, ebensosehr Kraft wie Stoff, ebensoviel Ursache wie Wirkung, ebensoviel Freiheit wie Gebundenheit, der hat den Gegensatz von Seele und Körper begriffen und hat ihn als Grundgegensatz der Welt begriffen. Auch der brutalste Materialist kann ja mit dem bloßen Stoff ohne Kraft nicht auskommen; auch der strengste Mechanistiker kann aus der bloßen Konstanz das Weltgeschehen nicht ableiten und muß schon im zweiten Satz der mechanischen Wärmelehre geradezu einen Widerspruch gegen die qualitative Konstanz anerkennen; auch der fanatischste Darwinist muß eine fortschreitende Differenzierung, eine ursprüngliche Variationstendenz anerkennen, die er nicht erklären kann. Auch der Begründer der physiologischen Psychologie gesteht ein Wachstum psychischer Energie zu. Seit Menschen denken, haben sie immer das Kennzeichen der Seele in die Selbstbewegung gesetzt, in die dynamische Freiheit, in die Variationsfähigkeit und haben bis zum heutigen Tage nach diesem Kennzeichen den Menschen vom Automaten, den Organismus vom Mechanismus, den Beseelten vom Toten unterschieden.

Mag man den Gegensatz, auf den hier Seele und Körper zurückgeführt werden, einfach als Kraft und Stoff bezeichnen. Dann darf man aber zunächst einmal nicht mit materialistischer Willkür den Stoff zum Wesen, die Kraft zur Zugabe, zum Akzidenz machen.

Gewiß, die moderne Physik hat die Kraft eliminiert, die Welt entkräftet; dafür hat die modernste Physik zum Entgelt die Welt auch entstofflicht, die Atome zerbröckeln, die Materie sich auflösen lassen. Mag man sich auch des Gegensatzes Kraft und Stoff entschlagen, des Gegensatzes Variation und Konstanz kann man sich nicht entschlagen. Ohne die Konstanz gibt's keine Physik, keine wissenschaftliche Rechnung. Aber die bloße Konstanz erklärt weder die Welt als Differenzierung noch die Welt als Geschehen. Vielheit und Wechsel bezeugen eine variierende Tendenz für die Welt. In der Aufhebung von Kraft und Stoff, zu der die moderne Physik neigt, wie gröber schon in der materialistischen und doch mehr als materialistischen Einsetzung von Kraft und Stoff liegt der richtige Gedanke, daß der Grundzustand der Welt Indifferenz ist, liegt aber zugleich die Verkennung der Tatsache, daß die Weltentwicklung als Differenzierung diesen Zustand aufhebt und daß es dabei gerade auf Trennung von Kraft und Stoff ankommt, wenn diese Begriffe überhaupt noch etwas leisten sollen, auf Trennung von Variation und Konstanz, von Seele und Körper.

Fortschritt ist gerade, daß ein Tritt tausend Fäden regt, daß eine Geisteskraft meilenferne Stoffe überschaut und beherrscht. Fortschritt ist gerade, daß Variation und Konstanz immer schärfer auseinandertreten, daß die Variation immer variierender, die Konstanz immer konstanter wird, weil sich gerade an der festesten Konstanz die freieste Variation entfalten kann. Fortschritt ist, daß die Erde, indem sie sich aus dem gasförmigen zum festen Zustand recht eigentlich erst verkörpert, gerade erst beseelte Wesen ermöglicht, Variationswesen, Organismen genannt, die sich immer feiner differenzieren, variieren und damit zugleich immer tiefer beseelen. Als das Reich überwiegender Variation, darum historisch tendierend, scheidet sich das Reich der Geisteswissenschaft vom Reich der Naturwissenschaft, das als das Reich überwiegender Konstanz mathematisch tendiert.

Man wird aber Geist und Körper nicht verstehen, solange man sie substantiell, als Seinsunterschiede versteht. Und gerade unsere moderne Wissenschaft hängt am festesten an diesem Vorurteil, indem sie Seele und Materie selber aufzulösen meint, weil sie sie in Funktion auflöst. Doch gerade innerhalb der Funktion muß der Unterschied von Seele und Körper noch einmal aufbrechen, muß er von neuem begründet werden als Gegensatz der aktiven und passiven Funktion, der Variation und Konstanz. Denn wie das Wesen des Körpers die Trägheit ist, so ist das Wesen der Seele der Aufschwung.

Das Zwiſchenreich

Mag alles Frühere in Zweifeln begraben werden, den Ausgang von den methodiſchen Grundlagen der Naturwiſſenſchaft, von ihren Erhaltungsgeſetzen, vor allem vom oberſten Geſetz der Mechanik, von der Beharrung der Körper, wird man uns nicht verwehren. Wenn aber als Weſensmerkmal des Körpers die Beharrung feſtſteht, ſo iſt damit ſchon für ſein Komplement, die Seele, als Merkmal die Nichtbeharrung nahegelegt. Doch was hier logiſch nahegelegt iſt, muß faktiſch feſtgelegt werden. Und wirklich, wunderbar eindringlich beſtätigen die Tatſachen wieder den komplementären Gegenſatz von Seele und Körper. Denn eben die Beharrung, die den Körper begründet, vernichtet die Seele. Die Verſenkung in einen bleibenden Eindruck, die dauernde Fixierung eines Punktes, läßt ſchließlich das Bewußtſein erlöſchen; Eintönigkeit ſchläfert ein, ſtarrer Blick hypnotiſiert, im reizloſen Gleichmaß vertrocknet der innere Menſch, die Wiederholung, die bloße Beharrung bei einer Bewegung macht ſie mechaniſcher, ſeelenloſer. Ein taubſtummer, blinder, anäſthetiſch gewordener Knabe war bald aus Mangel an Reizen entſchlafen. Beharrung iſt Tod und Tod iſt Beharrung.

Aber Beharrung und Variierung geben nur kahle Schemata für Körper und Seele. Erſt ihre Reibung gibt Funken, erſt ihre Durchdringung ſchafft Leben. Weder ein abſolut Starres noch ein abſolut Flüchtiges noch das Nebeneinander beider gibt eine Welt. Und gibt es denn überhaupt auf Erden oder in den Sternen eine abſolute Konſtanz oder eine abſolute Variation? Konſtanz und Variation ſind als ſolche leer und ſind, was ſie ſind, erſt in der Relation. Die Variation iſt immer nur Variation eines Konſtanten, die Konſtanz immer nur Konſtanz eines Variierenden. Sie entfalten ſich nur

aneinander, in der Syntheſe, als Syſtem. Solange man in Wechſel und Beharrung nur Gegenſätze ſieht, ſolange man die luftige Seele haltlos über den Kirchhof ſtarrer Körper flattern läßt, ſolange muß man auf die Einheit einer Weltanſchauung verzichten. Wie ſollen die toten Klotze zu einer Seele kommen? Solange man Seele und Körper als zwei Weſen in zwei Seinsweiſen, als zwei Subſtanzen nahm, blieben ſie ſich ewig fremd wie Felſen auf zwei Ufern. Nun aber, da die moderne Pſychologie die Seele und die moderne Phyſik den Körper mehr und mehr in Funktionen auflöſt, nun da gleichſam die luftige Seele und der ſtarre Körper verflüſſigt werden, nun können ſie im Strom des Werdens ſich finden wie ſich meiden, nun können ſie aus einer Quelle fließen und auseinandertreten gleichſam in die extremen Aggregatzuſtände nach dem Unterſchied der Funktion. Denn die Mechanik fordert ja für den Körper nicht einfach die Ruhe, ſondern die Beharrung, die ebenſogut als Bewegung zu denken iſt.

Aber gerade ſo wie es feſtſteht, daß der Körper Beharrung fordert und die Seele Nichtbeharrung, Variation, gerade ſo ſteht dieſes Dritte feſt: daß es einen Übergang gibt von der Variation zur Beharrung und damit einen Übergang zwiſchen Seele und Körper. Oder gibt es nicht Grade der Beſeelung von der Amöbe bis zum Menſchen und wieder vom Idioten zum Genie? Gibt's nicht ein Sinken und Steigen des Bewußtſeins, ein langſames Einſchlafen und langſames Erwachen, ein Spannen und Entſpannen der Aufmerkſamkeit, ein Wachſen und Welken der Geiſteskraft? Doch das Entſcheidende daran iſt, daß die ſteigende Seele als die reicher variierende in die Freiheit führt, während die ſinkende Seele als mehr beharrende in Gebundenheit fällt. Der niederſte Organismus der ſtarrſte, der höchſte der empfänglichſte, beweglichſte, die Pflanze der Beharrung am nächſten, dumpf erlebend, langſam ſich entfaltend, ſchläfrig den Reiz von der Wurzel zur Krone leitend. Auch manche Tiere ſo gleichmäßig in der Reaktion, daß ſie als „Reflexmaſchinen"

erklärt werden konnten, und dagegen der Mensch in seiner Individualisierung, in seiner genauen Anpassung und Entscheidung für den Moment, in der Fülle seiner Möglichkeiten, und unter den Menschen wieder der Dummkopf der Beharrende, „beschränkt", schwer beweglich, trivial und die Masse der Menschen Sklaven der Gewohnheit, das Genie aber ein Befreier, der neue Möglichkeiten zeigt! Der Subalterne mechanisch arbeitend bei des Dienstes ewig gleichgestellter Uhr, ein Ruderknecht, der Leitende aber ein Steuermann, der immer neu sich entscheiden muß! Der absterbende Geist erstarrend, der wachsende sich erweiternd zu reicherer Bewegung! Die Aufmerksamkeit erregt durch das Neue und erlöschend im Tritt der Gewohnheit, das Bewußtsein erwachend durch den Anstoß, durch die Störung und in Schlaf gelullt gerade durch das ungestörte Gleichmaß.

Insgesamt also: die sinkende Seele verfällt der Beharrung — — verfällt sie damit nicht dem Körper, dessen Wesen Beharrung ist? Und wirklich, die Erfahrung kann es bestätigen. Der frei und geistig gewählte Beruf schlägt schließlich als dauernder in Körperhaltung nieder und wird äußerlich erkennbar, häufige Stimmungen und Antriebe spielen in bleibenden Gesten fort, heiße Leidenschaften graben sich in Mienen und Gesichtszügen ein, tiefgreifende Erlebnisse schreiben sich mit Runenschrift ins Antlitz, oft geübte Handlungen formen Glieder um und bilden Organe aus. Was Rembrandts Selbstporträts in höchster Kunst zeigen, gibt jedes Menschenantlitz: es erzählt die Geschichte des Menschen, ja des Menschen ganzer Körper ist ein Denkmal seines Lebens, und mehr: ein Denkmal seiner Ahnen, ein Denkmal der ganzen Vergangenheit des Menschengeschlechts, eine Monumentalisierung der ganzen organischen Entwicklung.

Die Erneuerung des Lamarckismus heute hat ihren guten Sinn. Die Erkenntnis drängt sich auf, daß in den Gliedern Gewöhnungen sich verkörpert haben, und immer klarer zeigt sich's: die Funktion baut

das Organ. Darin aber liegt die Brücke zwischen Seele und Körper. Die Seele die reine Funktion, die durch Wiederholung Dispositionen schafft, die sich schließlich zu körperlichen Organen verdichten. Unser Leib gleichsam ein Kapital, aufgespeicherte Arbeit, die wir oder unsere Ahnen geleistet haben. Unser Leib unser Vermögen, unser ständiges Mittel, unsere festgewordenen, eingeübten, ständig fortvibrierenden Handlungen, so daß in unsern Gliedern unsere weiteren Handlungen schon vorbereitet, schon halb getan sind und nur das Neue, das über die alten Handlungen hinausgeht, zu tun übrigbleibt. Unser Arm schon eine Ausstreckung, schon ein halb ausgeführtes Greifen, unsere Nase schon unser eingeübtes Riechen, unsere Zunge schon unser kondensiertes Schmecken. Sind doch alle unsere Glieder nicht beliebige Teile, sondern eben Organe, d. h. alle haben Funktionsbedeutung, alle sind praktisch, sind eben potentiell schon unsere Handlungen, wie unsere Handlungen das Aktuellwerden unserer Glieder sind.

Organ heißt Werkzeug, Mittel, und das ist ja keine fremde Zutat zur Handlung, sondern ihre Vorbereitung, die erste Handlung selbst, die erspart werden kann, weil sie im Werkzeug schon enthalten, schon gebunden da ist, im Mittel schon geleistet ist. Das Mittel ist sozusagen die Handlung der Handlung und muß als solche möglichst vereinfacht, abgekürzt, ersetzt werden, um die zweite Handlung, die Zweckhandlung zu ermöglichen und so durch Ersparnis unsere Handlungsfähigkeit zu erweitern. Unsere Organe sind so unsere Diener, auf die wir unsere regelmäßig wiederkehrenden Handlungen ablagern, ja die Verkörperungen dieser Handlungen, aber nur dieser — denn nur regelmäßig wiederkehrende Handlungen werden mechanisch, und nur Mechanisches wird körperlich. Das Körperliche ist gar nichts anderes als das eigentlich Mechanische, d. h. das Beharrende. Unsere regelmäßigen, also beharrenden Funktionen werden von selber mechanisch, seelenlos, körperlich. Es kommt da kein fremder Faktor, Stoff oder Prozeß hinzu. Seele ist variierende Funktion, Körper beharrende

Funktion. Wenn also eine Funktion regelmäßig d. h. beharrend wird, so wird sie damit schon entseelt, damit schon verkörpert. Und es gibt ja körperliche Erziehung; wir sehen durch Übung Organe sich ausbilden, durch Mangel an Übung Organe verkümmern. Wir sehen regelmäßige Funktionen ins Unbewußte sinken, sich ins Mechanische ablagern; aber wir sehen auch solche Bewegungen bisweilen aus besonderem Anlaß zu besonderem Zweck ins Bewußtsein erhoben. Dieselbe Funktion kann also aus einer seelenvollen, bewußten, willkürlichen zu einer mechanischen, aber auch wieder einmal aus einer mechanischen zu einer seelischen werden. Kein Zweifel also, es gibt einen Übergang, eine Stufenleiter von der Seele zum Mechanismus, zum Körper — so sicher als Variation und Konstanz relativ sind, ein Mehr oder Minder zulassen.

Und darin öffnet sich die Möglichkeit der sog. Wechselwirkung, mit deren Leugnung der Parallelist Leib und Seele aufhebt. Wenn er die Seele nur ins Bewußtsein setzt und ihr die Brücke zum Körper abbricht, so ist die Seele nur Gegenwart, so gibt es kein Erinnern, kein Lernen, keine Fähigkeiten, keine Schätze der Seele. Und jeder Moment des Bewußtseins, jeder Gedanke stände da aus dem reinen Nichts und schwände ins reine Nichts, wenn es kein Unbewußtes geben soll, aus dem die Gedanken aufsteigen, in das sie versinken. Und keiner könnte wiederkehren. Wohin auch sollte die Seele ihre Früchte abladen? Der Parallelist ist wie ein Schwarzweißmaler, der nur rechts schwarz und links weiß setzen würde, statt Licht und Schatten abwechseln und sich durchdringen zu lassen. Er leugnet die Dämmerung und muß sie doch anerkennen; denn er kann nicht leugnen, daß das Licht des Bewußtseins sich in Graden abstuft, steigt und fällt. Er kann seine Theorie nur halten, weil er sie nicht durchschaut, weil er zwei Bedeutungen des Bewußtseins verwechselt, aristotelisch zu reden, den aktiven und den passiven Geist, das aktuelle und das potentielle Bewußtsein, das Bewußtsein als Form, als

Beleuchtung, als Blickpunkt und das Bewußtsein als Inhalt, das Bewußtgewordene. Wenn aber beides eins gesetzt wird, wenn der Inhalt nur da sein soll, sofern er beleuchtet wird, sofern er im Blickpunkt steht, dann hat die Seele keinen besonderen Inhalt, keinen Besitz, dann gleicht sie dem Bettler, der spricht: omnia mea mecum porto, dann hat das Bewußtsein nichts zu beleuchten, dann ist es nur ein Lichtpunkt, der durch ein Nichts wandert, oder höchstens ein fortlaufender Faden, der nur läuft und läuft, aber nichts spinnt. Oder wo soll das Gespinnst bleiben? Wenn nur das laufende Bewußtsein da ist, dann ist die Seele leer; wenn es kein Unbewußtes gibt, dann hat das Bewußtsein keine Objekte; denn woher sollen sie ihr kommen? Kann das farblose Licht des Bewußtseins, das doch nur graduell sich ändert, all die wechselnde Buntheit von Gegenständen erzeugen, die es beleuchtet? Woher kommen die Erinnerungen und wovon nähren sich die neuen Gedanken? Wohin wandert all das Gedachte und Erlebte? Wer da glaubt, daß etwas verschwindet, ist nicht minder wundergläubig wie der da glaubt, daß etwas aus Nichts entstehe.

Die Seele als bloßes Bewußtsein wandert und wandert, das Gehirn aber bleibt — wie können da beide parallel gehn? Oder ist dann die Wechselwirkung eher zu verstehen? Doch wie soll dann die Nervenerregung in Empfindung, der Wille in Muskelbewegung, Körper in Seele, Seele in Körper umschlagen? Ist plötzlich das Seelische da, das Körperliche verschwunden und umgekehrt? Nur ein Übergang, nur ein Dämmerungsreich zwischen Seele und Körper erklärt ihr Verhältnis. Nichts verschwindet. In diesem Dämmerungsreich aber wohnen die genossenen Eindrücke, die gelebten Gefühle, die gelernten Kenntnisse. In dieser Dämmerung weben sich die neuen Künste der Seele und des Leibes, die neuen Kräfte und Fähigkeiten, bauen sich die neuen Organe, spinnen die Gewohnheiten und Instinkte ihr dichtes Netz, wachsen und welken die Triebe, schwellen die Leidenschaften, in dieser Dämmerung träumt die Vergangenheit und

träumt die Zukunft rings um die kurze Spanne der wirklichen Gegenwart. In dieſem Zwiſchenreich verfeinert ſich die Funktion zum Geiſt, verdichtet ſie ſich zum Leib. In dieſem Reich erſt konſtituieren ſich Körper und Seele.

Die moderne Pſychologie mag recht haben mit der Theſe: das Unbewußte widerſpricht der Seele. Aber das Unbewußte iſt notwendig. So bleibt nur übrig, daß es dem Körper entſpricht. Und nicht zufällig kam die Philoſophie des Unbewußten im Zeitalter des Materialismus. Er wollte ſo gern die Seele nur als geſtiegenen Körper erklären; aber es geht eben nur, wenn man den Körper zugleich als gefallene Seele erklärt. Denn aus dem Körper allein iſt die Seele nimmermehr zu erklären. Daß ein Beſeeltes mechaniſch wird, iſt leichter aufzuzeigen, als daß ein Mechaniſches ſich beſeelt. Der heraklitiſche Weg iſt aufwärts nur gangbar, wenn er's auch abwärts iſt. Der Materialiſt wie der Idealiſt, der Fromme wie der Freie kommen erſt beide zu ihrem Recht, wenn man Seele und Körper nicht mehr als Arten, ſondern als Grade verſteht, wenn man eine Stufenleiter aus ihnen und zwiſchen ihnen baut. Was bleibt auch übrig? Die Parallelität iſt leer und die Wechſelwirkung ein Rätſel. Zwei Gleiche haben ſich nichts zu ſagen, zwei Fremde können ſich nichts ſagen. Die Wechſelwirkung muß ſich in einen Übergang verwandeln. Nicht zwei Subſtanzen, die aufeinander wirken, ſind Seele und Körper, ſondern zwei Funktionsweiſen, die ineinander übergehen.

Und zahlreiche Erſcheinungen treten nun vor, die jener Übergang in ſolcher Art erklärt, daß ſich endlich die Tatſachen mit der Logik verſöhnen! Die Seele iſt nun nicht mehr bloß jener Blitz, der eine Statue von Körper durchfährt. Und die Seele iſt nun nicht mehr bloß ſo flüchtig wie das wandernde Bewußtſein, der Leib nicht mehr ſo ſtarr wie der Leichnam. Im Übergang geſtaltet ſich die Seele, im Übergang belebt ſich der Leib. Die Seele hat nun die Möglichkeit, ſich als

Bewußtſein zu entlaſten, hat nun eine Sphäre, in die ſie alles ablagert, was aus ihrem Blickpunkt ſcheidet, was ſie aus der Enge ihres Audienzzimmers entlaſſen muß; ſie hat nun ein Bett, wo ihre Vergangenheit ausruht und ihre Zukunft erwacht, eine Schatzkammer zugleich und ein Arſenal, ein Reich der Objekte. Schaut doch hinein in das Wunder des Denkens! Die denkende Seele iſt nicht allein da, ſie hat eine gedachte Seele unter ſich. Wer denkt, wandert gleichſam mit der Fackel des Bewußtſeins durch ſchweigende Gewölbe, wo Edelſteine der Erinnerung aufleuchten, Steinbilder der Erkenntnis ſich beleben, Spinnweben der Phantaſie kritiſch durchriſſen werden, morſche Lehren zerbröckeln, Schimmel und Staub der Tradition abfallen, aufblitzende Waffen des Geiſtes zum Kampfe reizen, ſchlummernde Kräfte und träumende Triebe erwachen. Kein Zweifel, das Bewußtſein beleuchtet einen ſchon vorhandenen Inhalt, der aktive Geiſt ſchlägt Töne an auf der Klaviatur eines paſſiven Geiſtes. Es muß außer der aktuellen Seele eine potentielle geben, außer der wandernden eine mehr beharrende; es gibt eine Geſtalt der Seele, die wenn ſie feſter und feſter wird, ſchließlich zum Körper erſtarrt.

Und der Körper wiederum wird erſt dadurch in ſeiner Seelenwirkung verſtändlich. Das Antlitz ein Spiegel der Seele, die Schönheit des Leibes manche Seele ergreifend wie ein Sang aus der Heimat, weil die Seele im Leibe ihr Weſen und ihr Erlebnis wiedererkennt, weil der Leib ſelber gebundene Seele und darum ſeeliſch deutbar wie ſeeliſch brauchbar iſt. Der Leib kann Inſtrument und Ausdruck der Seele nur ſein, weil er der Seele urſprünglich nicht fremd iſt, weil er die Funktion der Seele vorbereitet oder fortſetzt, weil er der Drill und das Echo der Seele iſt, die mechaniſch an- und abklingende Seele, die ſtarre und dadurch faßbare Seele, ihre letzte Ausprägung.

Und weitere Rätſel der Seele und des Leibes drängen vor und ſchreien nach Löſung. Iſt die Seele nur wanderndes Bewußtſein, ſo gibt's kein Gedächtnis. Oder ſoll die Seele eine „Tafel" ſein, auf der

die Erfahrung „Spuren" hinterläßt, so bleibt die Erinnerung aus den rätselhaften Spuren auf der rätselhaften Tafel noch immer rätselhaft. Zwei Bilder nur sind eingetauscht, die weder erklären noch erklärt sind. Woraus besteht denn die „Tafel" der Seele? Und woraus die „Spuren"? Und wohin ist das verschwunden, von dem die Spuren nur Spuren sind? Nichts verschwindet, so fordert die Logik. Das heißt: was für das Bewußtsein verschwindet, ist anderswie da. Die seelische, bewußte Funktion verschwindet nicht, sie trennt sich nur vom weiterwandernden Bewußtsein und läßt sich aus dem Unbewußten wieder heraufholen. Das gelebte Seelische sinkt langsam ins Unbewußte und damit ins Körperliche, erstarrt zu festerer Gestalt — das ahnen wohl jene, die der Seele für das Gedächtnis die physischen Bilder von Tafel und Spuren unterschieben.

Das Gedächtnis reproduziert — damit verlangt es nur halbe Geisteskraft. Ist doch in seiner Grundfunktion der Geist vielmehr Produktion; denn er ist Variation. Der halbe Geist, der werdende oder der sinkende — und das ist noch oder ist schon der halbe Körper — bringt statt der Neuerung nur Erneuerung. Ja das ganze Zwischenreich läßt sich am besten bezeichnen als das Reich der Reproduktion. Denn sie bildet ja gleichsam die Mitte zwischen Produktivität und Sterilität, zwischen Neuerung und Beharrung, Variation und Konstanz und darum zwischen Seele und Körper. Das Gedächtnis ist reproduktiver Geist, der physisch fundiert ist und darum das Lieblingsfeld, das beste Demonstrationsfeld der Psychophysiker. Überhaupt behandelt die ganze experimentelle Psychologie mehr oder minder den reproduktiven Geist, den Geist auf dem Übergang zur Natur; den regelmäßig variierenden, darum in Gesetze zu fassenden. Darin liegt der Wert und darin die Grenze dieser Wissenschaft, der eben der höhere Geist entschlüpft.

Nun aber zeigt sich die Reproduktion im großen und ganzen als Kennzeichen des Organischen, eben der seelisch-körperlichen

Konstitution. Der Gedanke des großen Physiologen, der schon vor einem Menschenalter „das Gedächtnis als eine allgemeine Funktion der organisierten Materie" ansprach, hat heute eine Fortsetzung gefunden in einer Lehre, die ausdrücklich das Prinzip des Gedächtnisses und das der Vererbung einsetzt, also ein Geistiges, physisch Fundiertes und ein Physisches, das ja auch geistig niederschlägt in der Vererbung der Fähigkeiten — eben zwei Haupterscheinungen aus dem Zwischenreich, und das Gemeinsame von Gedächtnis und Vererbung ist gerade die Reproduktivität.

Die Vererbung ist mit einer weiteren spezifisch organischen Fähigkeit, der Regeneration, parallel zu setzen, und ist selber mit der Fortpflanzung gegeben, in ihr schon begründet, ja gefordert und darin wenigstens kein Rätsel mehr, soweit man Fortpflanzung als potenziertes Wachstum auffassen darf. All diese nur organischen Funktionen (Regeneration, Wachstum, Fortpflanzung und Vererbung) sind ja Reproduktionen und sind als Wiederherstellungen, Fortsetzungen, Mehrungen, d. h. Existenzwandlungen ohne Essenzwandlung, quantitative Veränderungen bei qualitativer Beharrung und darin das rechte Mittelglied zwischen Variation und Konstanz. Sind nicht so Wachstum und Fortpflanzung (gerade mit Vererbung) am besten zu verstehen als erste Erhebung des Organischen über die Konstanz des Anorganischen, als einfache, niedrige Variationsstufe, als bloße Zahlvariation bei Artbeharrung, als erster, darum nur quantitativer Fortschritt?

Die organische Funktion hat die Tendenz, sich zu reproduzieren im Individuum wie über das Individuum hinaus. Man sollte hier dem Gedächtnis wie der Vererbung weiter die Nachahmung parallel setzen. Die Nachahmung verrät den schwächeren Geist, mit dem das Zwischenreich beginnt, und reicht bis ans Physische in der Anpassung, in der Mimikry. Die Nachahmung reicht sozusagen von der sinkenden Seele bis zum steigenden Körper, vom lahmeren

Geist bis zum beweglichen, anpassungsfähigen Leib. Affekte übertragen sich leicht, pflanzen sich blindlings fort und steigern sich in der Massenpsyche. Sitten vererben sich, Moden breiten sich aus, Handlungen von suggestiver Macht wirken so gut ansteckend wie Gähnen und Lachen und ähnliche stark physische Prozesse. Wer kann hier bei der Nachahmung, bei den im Halbbewußtsein, ja Unterbewußtsein spielenden Suggestionserscheinungen bis zur Hypnose die scharfe Grenze ziehen zwischen Psychischem und Physiologischem? Oder auch nur die Grenze zwischen Individuellem und Sozialem? Instinkte, Manien und andere solche gerade psychophysischen Grenzerscheinungen — alle von reproduzierender Tendenz — bilden sich im Einzelnen aus wie in der Gesellschaft. Von den Neigungen des Menschen bis herab zu den Tropismen der Pflanzen, von der psychischen bis zur physischen Grenze zeigt sich als Triebleben die organische Reproduktivität. Der Trieb bedeutet ja eine Konstanz in der Variation, eine Richtung d. h. eine Beharrung in einer gesuchten Veränderung, einen Funktionstypus, der Wiederholung, Fortsetzung, Steigerung bedingt.

Das „Immer wieder" ist sozusagen der Wappenspruch des psychophysischen Zwischenreichs, das daher aufzusteigen scheint aus der verwandten, vorbereitenden Eigenschaft der anorganischen Natur oder in sie abfällt: ich meine das reine Gleichmaß, die Periodizität. Sie ist die Grundform alles Geschehens, die Unterlage auch des organischen Geschehens, und sie arbeitet sich für die neueste Erkenntnis immer mehr zu einem allgemeinen Gesetz der Natur heraus. Je wichtiger aber und mächtiger sie erscheint, um so mehr wird sie zum Wunder und Rätsel, solange man nicht erstens alles Sein als Geschehen, als Funktion versteht — dann wird eben die Periodizität deutlich als nächstes Surrogat des Seins, dann kann die Beharrung nur in der stetigen Wiederholung des Geschehens liegen, und solange man nicht zweitens die Welt als Kampf und Ausgleich von

Variation und Konstanz versteht — dann ist die Periodizität die immer wieder in die Konstanz zurückfallende Variation, die allerniedrigste Variation an der Grenze der reinen Konstanz.

Die Periodizität aber bedeutet nur den reinen Rhythmus, die einfache, regelmäßige Wiederholung im Unterschied von der Reproduktion, die eine minder einfache und minder regelmäßige und darum eines psychischen Anteils bedürftige Wiederholung oder sogar Wiederholung als Mehrung und Steigerung ist. Und so zeigt sich hier eine Stufenleiter von der reinen Beharrung zur reinen Variation und damit vom Physischen zum Geistigen: erst einfache, stetige Wiederholung, dann intermittierende und komplizierte Wiederholung oder Erneuerung, dann Wiederholung als Steigerung und Mehrung d. h. als quantitative Variation und endlich qualitative Variation oder Produktion. Aber der Weg aufwärts führt auch abwärts. Die Übung gibt hier die Zwischenstufen, und sie gehört ja vor allem in dies Kapitel von der Reproduktion. Die ursprünglich geistigste Funktion wird durch anfangs bewußte Wiederholung, durch Übung immer minder bewußt, immer geistloser, mechanischer. Der Leib steht schließlich da als der ausgebildete Automat der Seele, als der vollendete Mechanismus.

Wie aber erklärt sich's, daß die Übung, die Wiederholung überhaupt so zur Versinnlichung, Verkörperung führt? Durch Wiederholung wird auch die erst geistige Funktion erleichtert und beschleunigt. Sie wird beschleunigt, weil sie abgekürzt wird; sie wird abgekürzt, weil sie entgeistigt wird, weil sie, je mehr wiederholt, um so weniger der Aufmerksamkeit, des Bewußtseins bedarf. Zwei Vorstellungen, die mehrmals bewußt durch Mittelglieder verbunden wurden, bedürfen schließlich dieser geistigen Mittelglieder nicht mehr und verbinden sich unmittelbar, automatisch. Die Ideenassoziation, das Paradestück der mechanistischen Psychologie und wieder eine Reproduktion, beschleunigt unser Geistesleben gewaltig wie die Übung unser Handeln

beschleunigt. Je mechanischer, desto rascher; je rascher, desto mechanischer, desto seelenloser. Wenn aber die mechanische Schwingung in solcher Raschheit vibriert, daß die Seele ihr nicht mehr folgen, die einzelne Schwingung nicht mehr mitmachen kann, dann empfindet sie die Folge dieser Schwingungen als gleichzeitiges Ganzes und Fremdes, als dumpfen Gesamteindruck außerhalb ihrer selbst, d. h. sie empfindet sinnlich, körperlich. Beschleunigt sich die Schwingung bis zu bestimmtem Grade, so wird sie spürbar als Wärme, als Ton, schließlich als Farbe, so versinnlicht, verkörpert sie sich. Ist es nicht wunderbar, daß überhaupt so hohe Schwingungszahlen und gerade sie erst spürbar werden? Sie werden spürbar als sinnliche, von außen gegeben, und je rascher sie schwingen, desto mehr objektivieren sie sich, desto distanzierter, desto weiter abgelagert erscheinen sie vom Subjekt, das eben nicht so rasch und regelmäßig schwingt. So hängt hier alles zusammen: das Regelmäßige, Rasche, Mechanische, Seelenlose, schließlich Seelenfremde, als Fremdes Spürbare, Objektive, sinnlich Gegebene, Körperliche. Wenn alles Funktion ist, können Seele und Körper ineinander übergehen, können sie aber auch weiter und weiter differieren und dissonieren. Wem da die Welt zu verarmen droht, weil sich ihre Qualitäten in bloße Quantitäten, in Schwingungsgrade auflösen, der lausche der Musik: wie da in dem kleinen Bereich des Hörbaren der Reichtum einer Welt sich auftut, der doch nur in Bewegungsunterschieden besteht.

Der Geist als reine Funktion ist unsichtbar; nur die Massenschwingung ist sichtbar, ist sinnlich spürbar. Der alte Leibniz hatte recht: das Sinnliche ist verworrene Auffassung; es ist undeutliche Massenauffassung, in der das Einzelne nicht unterschieden wird und nicht unterschieden werden kann, weil es eben für die Seele zu massenhaft auftritt. Die sinnlichen Qualitäten sind verworren erfaßte Quantitäten, aber darum nicht mit Leibniz minderwertig, sondern höchst wertvolle Abbreviaturen für den auffassenden Geist, der erst durch

solche Gesamtauffassung Massen genießen und beherrschen kann. Der menschliche Geist erspart, entlastet sich und erweitert sich darum, indem er sinnlich auffaßt, indem er materialisiert. Denn die Massen selber sind nicht materiell; die modernste Physik hat uns von den toten Blöcken erlöst, sie hat Substanzen in Funktionen verflüssigt, sie hat die Atome zerspalten in Elektronen und schließlich die Elektronen aufgelöst in Schwingungszustände. Ist aber die Natur Schwingung, so kann sie mit dem Geiste streiten und sich versöhnen als die gebundene, beharrende Schwingung mit der freien.

Die Welt wird materiell, indem sie mechanisch wird, indem ihre Schwingungen beharren, durch Regelmäßigkeit sich beschleunigen, so daß sie der Seele sich entfremden, die sie nicht mehr als solche empfinden, nicht mehr einzeln erleben, sozusagen zählen kann. So verdichten sie sich ihr zur dumpfen Einheit; ihre Quantität schlägt für die Seele zur Qualität um, ihre Zahl zur Art, zur besonderen Erscheinung. Wie rasches stetiges Drehen und Rollen sich für den Eindruck zum Rad verdichtet, so erwächst uns die materielle Erscheinung aus gleichmäßiger Beschleunigung. Diese zu raschen Rhythmen setzen sich von der Seele ab als ein Fremdes und entfremden sich auch für die Seele wieder untereinander nach ihren Schwingungsrhythmen als verschiedene Erscheinungen. Der formale, funktionale Unterschied der Schwingung wächst und baut sich aus zu einem inhaltlichen, substantiellen, und eine Seele tritt einer Welt gegenüber. Und trotz dieser Entfremdung gibt's ein Naturgefühl und ein Kunstgefühl, und die Seele findet ihre Schwingungen in den Dingen wieder, weil die Dinge eben auch Schwingungen, im raschen Rhythmus erstarrte Seele sind. Die materielle Welt wirkt als ruhende gerade, weil sie's am wenigsten ist, weil sie raschester Rhythmus der Schwingung ist. Die starre Erde läuft rascher als die beweglichsten ihrer Bewohner, die sie als ruhend empfinden. Wie die Arbeit durch Rhythmus beschleunigt wird, so ist die Natur darum so regelmäßig, weil sie

raſcheſte Schwingung iſt,und darum raſcheſte Schwingung,weil ſie ſo regelmäßig iſt. Die Regelmäßigkeit erleichtert die Bewegung, macht ſie bequemer, die Naturgeſetze ſind nur die „Gewohnheiten der Natur", und die Natur iſt die große Trägheit — darum wiederholt ſie ſich ins Unendliche. Die Natur iſt die große Trivialität,von der ſich die Paradoxie des Geiſtes abhebt. Sie müſſen ſich finden, um Weisheit zu geben. Und ſie finden ſich, und der Geiſt verſenkt ſich in die Rhythmen der Natur.

Das Wunder der Seele
oder die organiſche Einheit als Mehrheit

Aber wer iſt der Geiſt, der die Natur beſchaut? Was iſt ſein Weſen? Doch alles Was muß erſt zum Wie werden, wenn eine wirkliche d. h. eine einheitliche Auffaſſung entſpringen ſoll. Die Unterſchiede müſſen aus ſubſtantiellen zu funktionalen und damit aus abſoluten zu relativen werden. Subſtanzen ſind Inſeln, Funktionen ſind wandelnde Brücken, verſtatten Übergänge.

Die Natur iſt beharrende Funktion, der Geiſt variierende. Doch darin liegt noch nicht, daß der Geiſt die Natur auffaßt. Die Natur iſt die Regel,der Geiſt ſozuſagen die Ausnahme,und die Ausnahme beſtätigt die Regel. Doch deutlicher: Die Natur iſt Konſtanz, der Geiſt Variation, aber die Variation braucht die Konſtanz als die gegebene Folie, von der ſie ſich abhebt. Die Variation trägt ihr Thema in ſich,iſt geſuchte Abweichung von dem,was ſie variiert. Und ſo iſt ſich der Geiſt der Natur bewußt,die er variiert,aber nicht umgekehrt. In der Natur ſinkt die Funktion in die Gewohnheit, in die Regel,ins Mechaniſche,das keiner Aufmerkſamkeit mehr bedarf und darum ins Bewußtloſe abfällt. Der Geiſt aber als Variierung iſt bewußtes Hinausgehen über die Regel der Natur,die er kennen muß. Das Weſen des Geiſtes iſt Erhebung,iſt Fortſchritt,und der Fortſchritt iſt nur dadurch Fortſchritt, daß er ſich ſeiner bewußt iſt, d. h. nicht nur das Neue, ſondern auch noch das Alte faßt, über das er hinausgeht. Der Geiſt iſt Erhebung über die Natur,und das heißt nicht nur ein Andersſein, ſondern ein Mehrſein, und das Plus hat die Summe in ſich,die es überſteigt. Der Geiſt iſt erſt dadurch Erhebung, daß er auf ein anderes herabſchaut, über das er ſich erhebt. Der Geiſt reißt ſich los vom Gegebenen, und darum offenbart er

sich als Differenzierung eines Subjekts, eben seiner selbst von einem zurückbleibenden Objekt.

Der Geist ist keine mystische Substanz; er bedarf nicht jener Erhebung, sondern er ist die Erhebung selbst; er bedarf nicht der Differenzierung, sondern er ist das Sichselbstdifferenzierende, das damit ein Differenziertes hinter sich läßt, unter sich sieht; und diese Differenzierung bedarf nicht des Bewußtseins, sondern das Bewußtsein selber ist gar nichts anderes als diese Differenzierung, als die Distanzierung, die Spannung eines Subjekts gegen ein Objekt, als die Erhebung des einen über das andere. Subjekt ist eben nur das sich Erhebende, das damit auf ein Anderes, ein Gegebenes herabschaut. Die Erhebung ist so Distanzerlebnis. Ja Erlebnis; denn anders ist sie nicht möglich. Rein äußerlich mathematisch gibt's keine Erhebung, denn die Erhebung ist von einem andern Standpunkt ebensogut Erniedrigung und wird erst durch die Auffassung Erhebung. Rein mathematisch ist höchstens eine Entfernung, Getrenntheit, Abweichung da, und auch sie schon fordert den wenigstens äußerlich Auffassenden; erst die innere Auffassung, das Erlebnis sagt, wer dabei der Schuldige, der Aktive ist, was sich trennt und was getrennt ist oder bleibt. Und darum ist die Erhebung, die Befreiung nur, sofern sie erlebt wird. Die leere Distanz ist keine Erhebung. Und darum muß das Sicherhebende seinen Unterschied erleben, muß sich erleben und zugleich das, über das es sich erhebt.

Der Ausgang aller Erkenntnis ist Erlebnis. Man erlebt nur Neues am Alten, Fremdes am Eigenen. Man erlebt nur in der Erhebung über ein Gegebenes. Erlebenkönnen heißt sich Sicherhebenkönnen und das heißt Seele sein. Noch einmal: Erleben fordert Erheben; aber auch Erheben fordert Erleben; denn es fordert Vergleichen. Und alles Erleben ist ein Vergleichen. Man erlebt immer nur eins am andern. Dazu gehört aber, daß ein Wesen mehr ist, als es ist, daß es sich über sich selbst erhebt. Wenn es in seinem Alten

aufgeht, erlebt es kein Neues und umgekehrt. Alles Erleben und damit alles Erheben fordert so das Aufbrechen einer inneren Zweiheit. Das Erwachen des Geistes kommt als eine Spaltung, die Geburt der Erkenntnis ist tragisch.

Das ist das Wunderbare der Seele: sie fordert sozusagen eine Doppelexistenz. Ein Wesen, das nur da ist, ist seelenlos. Aber dasein und zugleich als einer dasein, der den Daseienden betrachtet, zugleich als Subjekt und als Objekt dasein oder als das eine dasein und zugleich das andere betrachten, als Subjekt ein Objekt haben, insgesamt als Einheit eine Zweiheit (Subjekt und Objekt) in sich tragen, sich über seinen eigenen Inhalt erheben können — das ist das Wunderbare der Seele. So wunderbar ist die Seele wie die Mutter, die das Kind unter dem Herzen trägt. Denn das Objekt der Seele ist wie ein anderes Wesen, das sie im Keim empfangend in sich trägt und aus sich herausetzt. Und die Seele ist ewige Empfängnis und ewige Geburt. Sie ist die Spitze und Krone, die Quintessenz des Organischen und all seiner Funktionen; Assimilation, Reizbarkeit, Selbstregulierung, Wachstum und Zeugung sind ihr weit mehr als dem Körper und dem Körper nur mit ihr eigen. Der organische Differenzierungsprozeß kommt erst in ihr zum vollen Austrag und Triumph.

Das Problem von Seele und Körper ist das Problem des Organismus. Warum wohnen alle Seelen, die wir kennen, in Organismen? Und warum haben alle Organismen, die wir kennen, Seelen (oder doch Ansatz zur Seele)? Was ist der geheime Zusammenhang von Seele und Organismus? Was macht alles Beseelte organisch und alles Organische beseelt? Das Wunder der Seele ist das Wunder des Organismus: die Einheit in und über einer Mehrheit. Auch das Wunder des Organismus ist, daß er in seinen Organen eine Mehrheit hat und doch Einheit ist, daß er einen Widerspruch, ein Zugleichsein von Gegensätzen in sich trägt, daß er

zweimal da ist, körperlich als Mehrheit der Glieder, seelisch als Einheit und daß er doch nicht auseinanderfällt, weil eben die Einheit die Mehrheit durchdringt, weil die Seele den Körper hat, ihn spürt und lenkt, weil sie selber eben mehr als bloße Einheit ist, weil sich in ihr eigentlich schon das Wunder des Organismus vollzieht, ja konzentriert, weil sie am reinsten die Einheit ist, die immer einer Mehrheit fähig ist. Die Seele ist Einheit wie der Körper als solcher Mehrheit. Im Organismus kommt die Seele zur Mehrheit, der Körper zur Einheit. Aber die Seele selber ist schon Ansatz zum Organismus, ist schon die Erhebung einer Einheit über eine Mehrheit, ist schon die Einheit, die mehrheitsfähig und damit körperfähig ist.

Der Widerspruch von Einheit und Mehrheit wird durch die Seele aufgehoben, gerade weil er durch die Seele erst begründet wird. Einheit und Mehrheit entfalten sich erst in der Seele und sind daher in ihr ursprünglich eins. Die Seele bedarf der Einheit und kann doch als reine Einheit so wenig bestehen wie als reine Mehrheit. Die reine Einheit ist leer, und die reine Mehrheit würde mehrere Seelen geben. Der Körper kann wohl als bloße Mehrheit, in Stücken bestehen, die Seele nicht. Das zerstückte Wesen ist tot, ist seelenlos. Das beseelte Wesen ist Einheit oder es ist gar nicht. Und mehr, es gilt auch das Umgekehrte: es gibt nur eine reale, wenigstens nur eine als notwendig erkennbare Einheit in der Welt: es ist das beseelte Wesen, der Organismus, der eben mit seiner Einheit steht und fällt, lebt und stirbt; denn alle andere Einheit in der Welt ist nur Sache der Auffassung, der Konstruktion, ist nur hineingesehen. Aus dem Organischen d. h. aus dem Leben d. h. aus der Seele haben wir die Kategorie der Einheit, aus der Seele aber auch die Kategorie der Mehrheit. Denn die Seele faßt nicht nur sich, sondern auch anderes, und mit einem Gegensatz ist der andere gegeben. Die Welt als solche läßt sich als Einheit wie als Mehrheit auffassen, ist indifferent gegen

beide; nur aus der auffassenden Seele kommen Einheit und Mehrheit in die Welt, und solche Auffassung schöpft die Seele aus ihrem eigenen Erleben, denn sie erlebt sich als Einheit gegenüber Anderem.

Blickt man so aller Zählung auf den Grund, greift man den Gegensatz der Einheit und Mehrheit an der Wurzel, so findet man, er geht zurück auf das Wesen der Seele selbst, das differenzierend ist. Die Einheit kommt der Seele aus ihrem Erlebnis des Einsseins mit sich selbst, die Mehrheit aus dem kontrastierend damit gegebenen Erlebnis von Anderem, Verschiedenem. Die Einheit ist so im tiefsten Grunde Identität, die Mehrheit im letzten Grunde Verschiedenheit. Die Einheit stammt aus dem Selbstbewußtsein, dem Subjekt, die Mehrheit aus dem Weltbewußtsein, dem Objekt, und beide bedingen sich. In der Seele liegt die Selbsterfassung und liegt die Unterscheidung von Anderem, liegt Identifizierung und Differenzierung. Identifizieren heißt einsetzen und differenzieren heißt Mehrheit setzen. Das Subjekt kann sich nur als Einheit fassen; denn es identifiziert sich, indem es sich faßt. Das Selbstbewußtsein ist ein Akt der Einsetzung, ja deren Urakt. Das Objekt aber, vom Subjekt als seiner Einheit Fremdes unterschieden, trägt damit schon die Möglichkeit, ja Tendenz der Unterscheidung, der Mehrheitsbildung in sich. So wird stets die subjektive Betrachtung eher vereinheitlichend, synthetisch, und die objektive Betrachtung eher analytisch und differenzierend sein, wie der Aufschwung dieser objektiven Betrachtung im späteren 19. Jahrhundert den Spezialismus forderte und förderte.

So geht also der Gegensatz des Einen und Mehreren zurück auf den des Eigenen und Fremden. Mein Heim, mein Eigenstes, mein Ich kann nur eins sein, die Fremde aber, die Welt da draußen kann vieles sein. Heim ist, was man immer wiederfindet, und das Eigene ist der ruhende Pol in der Erscheinungen Flucht, und das Ich ist das in allem Wechsel sich selbst Identifizierende. Leben heißt schon

von einer Einheit eine Mehrheit erfassen, einen Standpunkt im Wechsel haben, einen Kreis bilden mit einem Zentrum und ihm gegenüber mit einer ausgedehnten Peripherie, einer vielstrahligen Perspektive. Leben oder organisch d. h. beseelt sein heißt zentralisiert sein, heißt einen Blickpunkt, eine Sphäre haben, heißt die Gleichgültigkeit des Seins durchbrechen durch den Gegensatz des Eigenen und Fremden. Mit dem Akt der Verselbständigung ist zugleich die Entfremdung gegeben, mit der Subjektbildung ist die Objektsetzung da. Sich identifizieren heißt zugleich Anderes von sich unterscheiden, differenzieren. Ein Eigener sein wollen heißt sich von Gegebenem lösen — aber zugleich sich des Gegebenen bewußt sein. Die Erhebung bedarf der Erhaltung, die Variation der Konstanz, wie die Konstanz zur Entwicklung der Variation bedarf; denn die Konstanz allein erklärt nicht ihre eigene Aufhebung, die Durchbrechung des Gleichgewichts, der gleichgültigen Seinsmasse im Auftun eines und mehrerer und vieler und immer neuer selbständiger Wesen.

Als Variationen stiegen die Organismen auf. Die Variation ist der treibende, aktive Faktor der Entwicklung, ja sie ist das Treibende an sich; sie hebt sich auf, indem sie stillsteht; sie muß sich selber steigern, um nicht in Konstanz zu verfallen: so wird sie Variation der Variation und steigert sich bis zur Individualität, der letzten Variation der Art, die wieder Variation der Gattung, die selber schon Variation, Differenzierung eines indifferenteren Wesens ist. Aber auch das individuellste Individuum ist wie die Welt, ist ein Mikrokosmos, ist Individuum, nicht weil es keine Teile hätte, sondern weil es nur als Ganzes bestehen kann, ist ein System, ist Organismus d. h. ein kreisläufiges Wesen, das ausgreift und immer zu sich selbst zurückkehrt, ist eine Synthese von Variation und Konstanz. Denn die bloße Variation bildet keine Wesen, der bloße Fortschritt entleert sich selbst, wird zum gleichgültigen Ablauf. Die bloße Folge von immer Neuem entwertet, verwischt das Neue, weil es

kein Altes mehr gibt; der Strom des Werdens geht ins Leere, wenn er sich nicht staut in Gestalten, wenn er nicht auch anhält, sich auch ballt und sammelt, sich faßt in relativ festen Bestimmtheiten, in Wesen, Individuen. Die Gestalt ist ein Halt im Fluß des Werdens, und Wesen ist nur, was sich erhält, indem es sich verändert.

So braucht das Individuum Konstanz und ist doch ein Produkt der Variation, und fortschreitende Individualisierung heißt fortschreitende Variation. Das Individuum selbst entsteht ja durch Fortpflanzung, die, wie gesagt, nur aus der Variationstendenz zu verstehen ist, als Fortsetzung, Mehrung, d. h. als zunächst nur quantitative und noch nicht qualitative Variation. Von der Fortpflanzung als bloßer Zellteilung zur Fortpflanzung durch differenzierte Zellen, durch Sporen, weiter von der ungeschlechtlichen Fortpflanzung zur geschlechtlichen erst im selben Wesen, dann durch verschiedene Wesen, erst wieder durch gleichartige Zellen, dann durch Differenzierung in Eier und Spermien — eine stete Steigerung der Differenzierung im Dienste der Variation. Und daß ihr und nicht dem Ausgleich die Amphimixis dient, wird durch Mendels Nachweis der Merkmalspaltung bestätigt. Der höchste Organismus das differenzierteste, das individuellste Wesen und zugleich das entwicklungsfähigste! Als Fortpflanzung schafft die Variation Individuen und führt über sie hinaus und als Entwicklung geht sie durch sie hindurch. Variation nicht nur vor und nach den Individuen, sondern auch in ihnen! Variation nicht nur Eingang und Ausgang, sondern auch Durchgang der Individuen! Das Individuum Variationsprodukt, Variationsproduzent und Variationsprozeß! Der Organismus wird ja verkannt, wenn er als ein Seiendes und nicht vielmehr als ein Werdendes aufgefaßt wird. Der Organismus in Wahrheit ein Organisationsprozeß, für den die Ruhe der Tod ist! Unser Leben beständiges Ereignis, in jedem Augenblick neugeboren, in jedem Augenblick Sohn und Vater!

Und doch ist diese beständige Wandlung, die sich Leben nennt, zugleich beständiger Halt. Organismus ist nur ein Wesen, das sich erhält, indem es sich wandelt, ein Funktionssystem, als Synthese von Seele und Körper eben eine Synthese von Variation und Konstanz, d. h. aber nicht eine mechanische Zusammensetzung von Wechselndem und Bleibendem, von Altem und Neuem. Dann wäre ja nur ein Mittleres da zwischen Altem und Neuem, Bleibendem und Wechselndem, ein Konglomerat oder eine Mischung. Wenn von einem Ding einige Teile bleiben, einige wechseln, so ist eben eine andere Zusammensetzung, ein anderes Ding da, das zwar mit dem vorigen einige Teile gemein hat, aber nur in unserer Auffassung dasselbe ist. Man kann hier streng genommen weder von Konstanz noch von Variation reden. Ein wirkliches lebendiges Wesen ist nicht, was halb bleibt, halb wechselt — da ist die Identität, also der Wesenscharakter aufgehoben, sondern das ganz bleibt, indem es wechselt, wechselt, indem es dasselbe bleibt. Variation und Konstanz durchdringen sich nur, wenn sie zugleich sind, wenn sie konfrontierbar und dadurch spürbar, erlebbar sind.

Wie kann aber nun etwas zugleich variierend und konstant sein, als eins zugleich ein Anderes in sich tragen? In der Spaltung des Bewußtseins, wenn es als Subjekt zugleich ein Objekt hat. Alles Leben ist Wechsel. Doch der bloße Wechsel hebt ebenso wie das starre Gleichmaß das Leben auf. Leben heißt im Wechsel derselbe sein, neu werden und alt bleiben. Leben heißt überwinden. Das Überwindende dabei in reinster Form ist Seele, das Überwundene Körper. Das Umgekehrte wäre der Tod. Die Seele lebt nur in immer neuer Emanzipation vom Gegebenen, und so kommt es wieder heraus: der Geist ist Erhebung, ist nur dieser Prozeß, und der schönste Beweis dafür ist, daß der stillstehende Geist aufhört Geist zu sein. Das ewig Gleiche schläfert ein. Der Geist, der nur dasselbe bleibt, was er ist, der beharrende Geist erstarrt, versinkt ins Unbewußte, ins Geistlose.

Also liegt das Wesen des Geistes nicht in dem, was er ist; denn wenn er bleibt, was er ist, verschwindet er gerade. Nein, des Geistes Wesen liegt in dem, was er wird, in unendlicher Variation, in ewiger Erhebung.

Der Geist als solcher hat keinen Inhalt; denn eben wenn er seinen Inhalt behält, versinkt er. Er bleibt nur der Geist, sofern er seinen Inhalt wandelt. Das ist die wunderbare Paradoxie des Geistes. Der bleibende Inhalt wird ihm Ballast, der ihn sinken macht. Und dennoch hat er und braucht er immer Inhalt; denn er ist immer Erhebung über etwas, über ein Gegebenes. Doch über jeden Inhalt muß er sich erheben, um nicht in ihn zu versinken. Seine Erhebung von heute wird Inhalt von morgen, über den er sich wieder erheben muß. Der Erhebung, die da bleibt, entgleitet ihr Schwung, und sie wird Beharrung, die dem Wesen des Geistes widerspricht, die ihn mehr und mehr ins Zwischenreich und schließlich ins Maximum der Beharrung, ins Körperliche versinken läßt. Die Erhebung, die da bleibt, stumpft sich als Erlebnis ab und hebt sich damit selbst auf; sie wird Stillstand auf gleicher Höhe.

Nichts verschwindet. Die Schwingung, in der sich der Geist erhebt, bleibt und muß bleiben, damit er sich höher erhebt; sie bleibt als Stufe für ihn, als die Schwelle, von der er abstößt, das Objekt, auf das er herabblickt. Aber auch die nächste Schwingungsstufe des Geistes bleibt. Der Geist erhebt sich schließlich über die Gesamtheit seiner Schwingungen, über seine ganze Vergangenheit, über ein ganzes Stufenreich, über eine Welt von Objekten, von erlebten Inhalten. Gewiß hat der Empirismus recht, daß nur Gegebenes Inhalt des Geistes sein kann; aber er vergißt, daß der Inhalt nur dadurch gegeben ist, daß der Geist sich über ihn erhebt. Der Geist ist seinem Inhalt immer voraus. Sofern er sich immer nur über sein zuletzt Gegebenes, immer nur über diese eine Stufe erhebt, wäre er ein dürftiger Geist, weil von geringer Erhebung, nur der Ansatz eines Geistes, nur ein geistiger Akt. Indem er aber mehrere Stufen überschaut,

auf mehrere Inhalte herabblickt, eine Mehrheit von Objekten faßt, erhält der Geist eine neue Qualität, oder eigentlich zuerst eine Qualität, konstituiert er sich erst als Geist. Denn zur Erhebung kommt jetzt die Einheit. Aus vielfacher Erhebung substantiiert sich erst ein einheitliches Subjekt, das einer Mehrheit von Objekten gegenübersteht. Nur weil es einer Mehrheit gegenübersteht, faßt es sich als Einheit; nur sofern die Objekte mannigfaltig sind, bleibt das Subjekt ein Identisches.

Das Sicherhebende wird nun zum Zentrum, zum Blickpunkt einer Perspektive, zum Herrn einer Sphäre. Herr ist nur, wem etwas immer zur Verfügung steht. Die früheren Schwingungen müssen wiederholbar sein; dadurch werden sie Besitz des Geistes. Er konstituiert sich nun als ein Wesen mit wiederholbaren Schwingungen, mit Dispositionen aller Art, die, wenn sie in regelmäßiger und dadurch rascherer Wiederholung funktionieren, immer mechanischer und schließlich zu körperlichen Organen werden. In der ersten Scheidung, in der Erhebung über ein Gegebenes ist nur der Ansatz zum Geist, zum Subjekt, aber auch schon der Ansatz zum Objekt, zum Körper da. Das sich Erhebende wird erst dadurch Geist, daß es sich zur Einheit vertieft, und das Zurückbleibende, Gegebene wird erst dadurch Körper, daß es sich zur Mehrheit erweitert. Die Mehrheit ist als solche nur von einer sie zusammennehmenden Einheit aus faßbar, und die Einheit faßt sich als solche nur einer Mehrheit gegenüber. Der Geist baut sich am Postament des Körpers empor. Die Spitze der Pyramide erhöht sich, indem sich die Grundfläche verbreitert. Je höher der Geist zurücktritt, um so weiter überschaut er. Je mehr sich der Geist vergeistigt, um so fähiger wird er, die Natur zu erkennen und zu beherrschen. Je mehr ein organisches System sich ausdehnt, um so straffer muß es sich konzentrieren, um noch gleich lebensfähig zu bleiben. Die Vereinheitlichung des Geistes und die Spezifizierung der Natur bedingen sich, und auf die Dauer kann die eine nur zu ihrem Schaden ohne die andere gepflegt werden.

Warum nur der Geist Einheit sein muß, der Körper aber nur als Mehrheit, als teilbare Masse zu denken ist? Eben weil sie nur als Korrelata, nur zusammen, als System zu begreifen sind, als überschauendes, beherrschendes Zentrum, das eins sein muß, und als Peripherie oder Perspektive, die ausgedehnt sein muß. Der Körper ist ewige Sphäre und Folie, ewiges vis-à-vis, ewiges Objekt — und das Objekt muß Mehrheit sein. Denn hätte das Subjekt nur ein Objekt, so würde es in ihm bald bewußtlos versinken; es bedarf der Mehrheit, der Mannigfaltigkeit der Objekte. Aber wiederum die Mannigfaltigkeit präsentiert sich als solche nur vor einer Einheit. Sie fordert Vergleichung, die ebensowohl die Einheit des Vergleichenden wie die Mehrheit des Verglichenen fordert. Alles Leben ist schon Beziehung eines Verschiedenen auf ein Identisches oder eines Identischen auf ein Verschiedenes. Der Geist ist nur dadurch der Geist, der Urlebendige, daß er als Selbst, als Identisches, als Einheit einer Mannigfaltigkeit gegenübersteht. Er ist Einheit, gerade weil er Wechsel fordert. Er lebt nur dadurch, daß er sich beständig vom Gegebenen losreißt; aber er bereichert sich nur dadurch, daß er das Gegebene behält, von dem er sich losgerissen, daß er verschlingt und verdaut, was er überwunden. Der Geist ist ein ewiger Revolutionär, der aber nur dadurch triumphiert, daß er zugleich immer konservativer wird.

Der Geist als Einheit aber kann die Mehrheit von Objekten nur fassen, wenn nicht jedes Einzelne ihn ausfüllt, seine ganze Spannung verlangt, wenn das Bewußtsein entlastet wird. Der eine Geist kann eine Mehrheit beherrschen, wenn das Einzelne leichter gehorcht, rascher anschlägt, wenn die einzelnen Funktionen weniger Aufmerksamkeit fordern, mechanischer ablaufen, rhythmisch sich wiederholen und durch ihren Rhythmus der Einheit näherkommen, ihr bekannter, faßbarer werden, wenn die Objekte aus der Spannung der Fremdheit erlöst sich dem Subjekt angepaßt, angegliedert haben, aus

Objekten zu Mitteln des Subjekts, sozusagen aus Tangenten zu Radien für das zentrale Subjekt, aus Feinden zu Gefangenen, zu Dienern der Seele geworden sind.

Jeder Organismus trägt so seinen wachsenden Mechanismus in sich; jedes beseelte Wesen ist nach der einen Seite beständige Erhebung, nach der anderen beständige Ablagerung ins Mechanische; die Einheit des Wesens erhöht sich über einer wachsenden Mehrheit der Funktionen, Glieder, Objekte. Die Einheit wird immer geistiger, die Mehrheit immer körperlicher. Und zwischen beiden muß ein ständiger Ausgleich erfolgen. Jeder Organismus ist nur dieser ständige Ausgleichungsprozeß zwischen der eigenen Einheit und der fremden Mehrheit. Der Organismus ist ein beständiges Organisieren. Und Organisieren heißt nur eine Mehrheit auf eine Einheit und eine Einheit auf eine Mehrheit beziehen, heißt Kreis bilden, ein gleichgültiges Chaos von Linien in Radien umschalten, die ein Zentrum mit einer Peripherie verbinden. Im Organismus liegt die zentripetale wie die zentrifugale Tendenz, Konzentration und Differenzierung, Assimilation und Reaktion, Konsumtion und Produktion, und in alledem wechselnde Durchdringung des Eigenen mit Fremdem, des Fremden mit Eigenem.

Der Leib ist hier nur der Mittler zwischem dem Eigenen und Fremden, zwischen der Seele und der Welt; er enthält die Radien zwischen Zentrum und Peripherie. Der Leib ist sozusagen die entfremdete Seele oder die zugeeignete Welt; er ist wie ausgeworfene erstarrte Lava, die nun das Seelenfeuer umpanzert. Er ist ins Mechanische abgesetzte, auf die Welt hin abgelagerte Seele und zugleich auf die Seele hin zugeschichtete Welt. Der Leib ist der Brückenschlag zwischen Seele und Welt und nur als solcher zuletzt in seiner Konstruktion verständlich. Wenn die Seele das Drinnen, die Welt das Draußen ist, so ist er für Import und Export der Hafen der Seele. Er dient der Verengerung, der Zuspitzung der Welt auf die einheitliche

Seele hin und der Erweiterung der Seele auf die Weltfülle hin. Er ist Weg aus der Einheit in die Mehrheit und umgekehrt und darum Organismus; denn Organe sind die Mehrheit, die einer Einheit dienen.

Wäre die Seele aber reine, punktuelle Einheit, so würde sie nie zum Leib, nie zur Welt kommen. Aber sie ist eben kein starrer Punkt, sie ist variierend, sie ist ewige Entfaltung; sie ist Mehrheit zeugende und empfangende Einheit. Sie ist selber die Spitze des organischen Prozesses, selber schon mehrheitsfähig als Einheit. Denn ihre Einheit ist eigentlich keine Qualität, ihr Eigensein keine Substanz, sondern beide sind Funktion. Ihr Eigensein ist ein stetes sich Wiederfinden, ist Identifizierung, ihre Einheit ist Einssetzung. Aber die Einssetzung hat zur notwendigen Kehrseite die Unterscheidung, wie es Verbindung nur gibt, weil es Trennung gibt, und die Seele ist eben das sich Identifizierende und damit von anderem Differenzierende, sie ist Einssetzung und Unterscheidung zugleich, sie ist Mehrheit setzende Einheit. Ist dies ein Mysterium, dann ist die Seele ein Mysterium; aber dann ist es auch der organische Prozeß, dessen Spitze die Seele ist, sofern sie zeugend und empfangend, sofern sie mehrheitsfähige Einheit ist — wie der Organismus. Die Seele ist nicht ein Glied, das zu den Gliedern hinzukommt, sondern die Einheit und Ganzheit, das „geistige Band", das an sogenannter Realität nichts hinzufügt und doch in den Gliedern nicht aufgeht. Der Organismus ist wirklich zweimal da: als körperliche Mehrheit und als seelische Einheit.

Und doch hat der Dualismus ebenso unrecht wie der Monismus und Parallelismus. Denn seelische Einheit und körperliche Mehrheit sind weder auseinander noch ineinander noch nebeneinander da, sondern füreinander. Sie sind nicht absolut verschieden, aber sie sind auch nicht bloß in der Auffassung, auch nicht bloß in der parallelen Bahn verschieden, sondern in der Richtung, in der Funktion. Sie

beziehen sich aufeinander, leisten einander, stehen kausal zueinander. Ja, das Verhältnis von Seele und Körper, das der Parallelismus als kausales bestreitet, ist gerade der Urtypus aller Kausalität. Wirken und Leiden, Kraft und Stoff, kurz alle Kausalvorstellungen sind aus dem Organismus geschöpft. Die Seele allein erlebt Wirken und Leiden, die Seele gibt das Bild aller „Kräfte" der Welt, der Leib das Bild aller „Stoffe". Die Seele der Typus des Bewegenden, Lenkenden, Aktiven, der Leib das Urbild des Bewegten, Dienenden, Mechanischen! Die Glieder Organe für die Seele, mit deren Schwinden sie eben aufhören, Organe zu sein! Die Glieder ausgebildete Mittel, Spezialisierungen der Seele, die Seele Einheit der Glieder! Das Leben lebt nur als Durchdringung von Einheit und Mehrheit: die Seele als solche schon Einheitsbildung, der Leib als solcher schon Gliederung d. h. Mehrheitsbildung — und darin liegt ihre Weltbedeutung. Denn die Welt als solche ist weder Einheit noch Mehrheit, sondern indifferent. Nur durch die Glieder und Sinne erfaßt wird die Welt zur Mehrheit, nur aus der Seele quillt Einheit in die Weltauffassung.

Im Organismus allein sind Einheit und Mehrheit wirklich als Seele und Glieder. Der Organismus aber lebt nur als beständiger Organisationsprozeß, d. h. seine Einheit ist beständige Vereinheitlichung, seine Mehrheit beständige Gliederung. Wenn so die Seele eine andere Funktion hat als der gegliederte Leib, so ist sie eben nicht einfach die Summe der Glieder. Die Einheit des Ganzen leistet, was die Vielheit des Einzelnen nicht leistet. Die Einheit *hat* hier die Vielheit, hält sie und lenkt sie. Und hier zeigt sich ein Zusammenhang zwischen Einheit und Aktivität. Die Kraft hat Richtung und ist schon dadurch zur Geschlossenheit, zur Einheit prädestiniert, wie ihr Komplement, der Stoff zur Mehrheit, zur Teilbarkeit. Die Seele ist Einheit, sofern sie aktiv, und erst recht, sofern sie bewußt ist. Bewußtsein ist schon der Akt einer Einheit, die sich über Anderes

erhebt, fordert schon ein Subjekt über Objekten, und Subjekt ist nichts als die aktive Einheit, die sich im Bewußtsein über Gegebenes erhebt.

Subjekt ist daher als solches nichts Gegebenes, sozusagen nichts Reales, sondern etwas Formales. Was bewußt wird, was für das Subjekt da ist, ist dadurch nicht *mehr* da, erhält dadurch nicht Zuwachs. Das Subjekt fügt dem Inhalt nichts zu, ist kein neues Objekt, wie die Seele kein neues Glied. Das Subjekt kommt auch nicht durch Addition der Objekte zustande, so wenig wie durch Addition der Glieder die Seele, die vielmehr Glieder formend, bestimmend ist. Der Leib wäre ein rätselhaftes, ja lächerliches Konglomerat, wenn seine Stücke nicht als Teile eines Ganzen, seine Teile nicht als Glieder, Organe, seine Organe nicht als Funktionen, seine Funktionen nicht als Leistungen, Dienstbarkeiten für eine Einheit begriffen werden. Die Monisten, die parallelistischen wie jene strengeren, die Seele und Leib nur als verschiedene Auffassungen scheiden, werden durch den Organismus geschlagen. Denn hier sind die körperliche Mehrheit und die seelische Einheit nicht bloß nebeneinander da und noch weniger bloß eins, sondern die Mehrheit ist gerade so zu Organen geformt, daß sie der Erhaltung und Förderung des Ganzen, daß sie der Einheit dient. Ohne die Einheit wäre die Mehrheit eben anders, ja streng genommen überhaupt nicht Mehrheit. Die Einheit ist also nicht nur, wie seit Jahrhunderten die Nominalisten, die sich durchaus Empiristen nennen, uns einreden wollen, bloße Abstraktion, sondern sie ist praktische, bildende Macht. Die Einheit ist auch nicht nur, wie die Monisten oder, mit schönerer Frisur, die Pantheisten verkünden, die anders geschaute Mehrheit, die Kehrseite der Mehrheit, sondern sie steht wirklich kausal zur Mehrheit. Sie ist weder neben noch in der Mehrheit, sondern sozusagen über ihr. Äußerlich ist dies Verhältnis nicht zu bestimmen, weil die Einheit nicht äußerlich ist. Vereinheitlichung heißt Verinnerlichung. Äußerlich, sichtbar und

greifbar ist nur die Mehrheit. Warum aber soll nur das Sichtbare und Greifbare wirklich sein? Der Materialismus mit seiner Tastwut ist eine Kinderkrankheit der Erkenntnis, ist schlechte Physik, die schon die Grenzen unserer Sinne verkennt. Die Einheit ist wirklich, denn sie ist wirksam, wenn auch ihre Wirksamkeit sich eher beweisen und erleben als beschreiben läßt. Denn wie soll man das Unanschauliche veranschaulichen? Alles Angeschaute ist als räumlich Ausgebreitetes schon Mehrheit, der Einheit entfremdet.

Alle Mehrheit als Gliederung ist aber doch offenkundig auf die Erhaltung und Förderung der Ganzheit und Einheit konstruiert, ist daher aus sich selber, aus der Mehrheit als solcher nicht zu verstehen, sondern aus dem Interesse der Einheit und Ganzheit, die also bildende Kraft hat. Interesse aber ist psychisch. Bloße Beharrung erklärt weder die Formung der Glieder noch den wechselnden, Erweiterung suchenden organischen Prozeß. Es liegt nun einmal im Organismus eine zugleich haltende und fortschreitende Kraft, und sie ist es, die ihn belebt und beseelt. Halt ohne Fortschritt erstarrt, Fortschritt ohne Halt zersetzt. Fortschrittlich und konservativ zugleich ist die Seele als die organische Kraft, und die politischen Gegensätze haben ihre tiefste Wurzel, ihre höchste Rechtfertigung im Wesen der Seele selbst; denn der Staat ist ein Organismus und der Organismus ein Staat. Wem aber wird es einfallen, im staatlichen Organismus die Wechselwirkung von Regierung und Regierten zu bestreiten und die Regierung als Parallele der Regierten oder nur als „andere Betrachtungsweise" zu behaupten?

Die Seele ist das organisierende Prinzip, und das heißt zugleich bindend und führend, erhaltend und erhebend. Die Erhebung ist nur möglich auf Grund der Erhaltung, und die Erhaltung hat nur Wert für die Erhebung. Die Kraft wirkt nur, weil sie geschlossen ist, und ist nur geschlossen, damit sie wirkt. Die Seele als einheitlicher Halt des Leibes — darin liegt Recht und Schein des

Monismus, und die Seele als Erhebung über den Leib — darin liegt Recht und Schein des Dualismus. Und Schein — denn schon der Halt des Leibes ist anderes als der Leib, und schon die Erhebung über den Leib ist aus absoluter, ursprünglicher Fremdheit nicht möglich. Die sicherste Tatsache der Welt, an uns und um uns erlebt, ist die organisierende Kraft; aber sie ist weder monistisch aus dem Organisierten noch dualistisch ohne das Organisierte zu erklären.

Im Organismus lösen sich alle Rätsel der Welt; denn alle Widersprüche der Welt sind in ihm wirklich, alle Weltgegensätze sind in ihm eins. Er ist die Durchdringung von Einheit und Mehrheit wie die von Variation und Konstanz. Die Organisation ist Konzentration und Differenzierung, sie eint und gliedert, sie hält und entwickelt. In der Organisation, in der Scheidung des Organisierenden und des Organisierten wurzeln alle Gegensätze der Erkenntnis: Kraft und Stoff, Wirken und Leiden, Freiheit und Unfreiheit, Subjekt und Objekt, Eigenes und Fremdes, Identität und Verschiedenheit, Einheit und Mehrheit, bewußt und unbewußt, Seele und Körper. Man verstehe also die Seele als die organisierende Kraft; aber man binde sie nicht in kurzsichtigem Materialismus an ihren eigenen Leib. Im Organisationsprozeß schreitet die Seele über die individuelle Sphäre hinaus. Sie ist nicht nur die Einheit über ihren Gliedern, sondern das Subjekt über allen Objekten; das Bewußtsein selber, das die Spaltung von Subjekt und Objekt fordert, ist eine Entwicklung des organischen Prozesses, ist Organisation, ist eine Einheit, die eine Mehrheit befaßt, ist die Durchdringung einer wechselnden Mannigfaltigkeit durch ein Identisches, ist sozusagen Kreisbildung, strahlt von einem Zentrum in eine Peripherie.

In der Organisation tun sich erst Einheit und Mehrheit auf, und so liegen in ihr die Wurzeln der Mathematik. In der Organisation und damit in aller Entwicklung und zuhöchst im Bewußtsein entfaltet sich ein Identisches an Verschiedenem, ist Identifizierung und

Differenzierung gegeben und stets gefordert, und so wurzeln darin die ersten logischen Grundsätze der Identität und des Widerspruchs. In der Organisation aber zeigen sich Einheit und Mehrheit nicht als Nebeneinander, sondern in Wechselwirkung; im Organismus wird der Kausalzusammenhang, die gegenseitige Bestimmbarkeit und Abhängigkeit der Glieder und ihre Beherrschung durch den Willen erlebt, wird Wirken und Leiden wirklich, und so ist die Organisation auch die Quelle des dritten logischen, des Kausalprinzips. Wie lehrt Kant? Organismus ist ein Naturwesen, in dem alles Mittel und alles Zweck ist, oder das von sich selbst Ursache und Wirkung ist. So ist insgesamt jeder Organismus verkörperte Identität, verkörperte Differenzierung und verkörperte Kausalität.

Alle Erkenntnis strebt zum System, und was ist das System anderes als die Organisation der Erkenntnis? Aber nicht nur alle Theorie, auch alle Praxis braucht Organisation. Die Urpraxis, das Leben selber bezeugt's: denn leben heißt schon organisch da sein, und organisch da sein heißt schon leben. Und je höher das Leben, desto organisierter. Aber nicht nur von der ganzen Skala der Naturwesen, auch vom Staat, vom Kunstwerk gilt's, daß sie nur leben, sofern sie organisch sind. Als Einheit mannigfaltig, als Ganzheit gegliedert sein, als Identisches sich entwickeln — das ist das Wunder des Organischen, und seine Wunderkraft ist die Seele. Wir nennen die „Seele" einer Gemeinschaft den, der sie eint und führt, hält und treibt, und diese antithetische Funktion ist der Seele wesentlich: sie hält und treibt, sie bindet und befreit, nimmt und gibt; sie faßt sich als Eigenes, indem sie Fremdes faßt und umgekehrt. Leben wie Erkennen entfalten sich in ständigem, nur immer höheren Kreislauf, in dem die Seele sich entfremdet und zu sich selbst zurückkehrt. Sie ist des Novalis Jüngling, der unter dem Bilde von Saïs sich selbst entdeckt oder am Ende der Welt die Geliebte der Jugend findet, der er entflohen. Und mit Goethe wohnt Kern der Natur Menschen im

Herzen, und mit Schelling ist alle Entwicklung Ilias und Odyssee, Auszug und Heimkehr. Auch der höchste Adlerflug der Seele führt ins Nest zurück.

Die Seele ist Mann und Weib, Krieg und Friede, Scheidung und Bindung, Spannung und Lösung, Lust und Leid. Sie ist wie das von ihr beherrschte Leben gerade der Ineinanderklang von Gegensätzen. Es ist das Wesen des Lebens, daß es nicht eindeutig ist, sondern Reibung und Ausgleich. Noch jeder hat gelogen, der das Leben auf einen Begriff zog. Optimismus und Pessimismus sind hier so parteiisch wie Monismus und Dualismus. Denn die Gegensätze bedingen sich. Alle Parteien ergreifen einen Lebensmoment, lassen sich von einer Lebensrichtung tragen; das Leben aber pendelt, schwingt rhythmisch in Gegensätzen, atmet im Wechsel der Richtungen, und erst deren Durchdringung schenkt uns den seltenen klassischen Moment, bringt das große Zeitalter herauf, läßt im hohen Kunstwerk wie im größten System das Leben in harmonischer Ganzheit abheben. Alle große Philosophie kam als Ausgleich, wie Platon ja als Ausgleich zwischen der heraklitischen Flut und der eleatischen Feste, wie Aristoteles als Ausgleich zwischen Platons Idee und Demokrits Materie, wie Kant als Ausgleich zwischen Dogma und Skepsis, ratio und sensus. Die große Philosophie kommt der Wahrheit näher, weil sie dem Leben näher kommt, das selber Ausgleich ist, weil es organisch ist. Der organische Prozeß ist beständig Entfaltung und Ausgleich von Gegensätzen, und die Seele selber ist gegensatzfähig; denn sie ist das Subjekt des organischen Prozesses, seine Aktivität oder, wenn man's lieber hört, die organische Kraft.

Vor dem Begriff der Lebenskraft aber macht man heute ein Kreuz als vor einem Gespenst aus alter, glücklich überwundener Zeit. Die „Lebenskraft" erscheint als eine Mystifizierung des Leiblichen und eine Materialisierung des Seelischen. Die modernen Biologen aber nehmen den Leib wesentlich als Mechanismus, und die modernen

Psychologen nehmen die Seele wesentlich als Bewußtsein, und beide meinen als Monisten einig zu sein, während doch der Mechanismus, dem ein Bewußtsein aufgesetzt ist, den echtesten kartesischen Dualismus ergibt und geradezu das größte Wunder und Rätsel wäre. Doch die Biologen dürfen ruhig sein; die Lebenskraft soll ja gerade nicht leiblich, sondern Seele sein. Die Mediziner *sollen* so mechanistisch wie möglich erklären, um die Macht des ja von außen eingreifenden Arztes zu stärken; darum kann doch der Organismus seinen eigenen Arzt in sich tragen, den der äußere Arzt nachbildet und unterstützt. Der Organismus ist nun einmal mehr als der Mechanismus, und wie will man dieses „mehr" benennen?

Die Seele als *Bewußtsein* wiederum ist nicht ein Fremdes über dem organischen Prozeß, sondern das Bewußtsein ist selber Organisation. Das Subjekt verhält sich im Bewußtsein zu den Objekten wie die Seele zum Körperlichen. Die Seele ist das Ursubjekt, der Körper das Urobjekt. Dazwischen walten graduelle Unterschiede. Beseelung ist gesteigerte Subjektivierung, und gesteigerte Objektivierung ist Verkörperung. Gewiß hat die Seele im Bewußtsein seelische Objekte, Vorstellungen; aber sie sind Keime oder Spuren, Vorbilder oder Nachbilder des Körperlichen. Die Seele nimmt beständig Objekte auf und setzt auch Objekte ab, indem sie sich über sich selber erhebt. Sie hält das Netz ihrer Vorstellungen zusammen, indem sie es zugleich fortspinnt. Sie läßt ihre Objekte d. h. ihre Überwindungen bei regelmäßiger Wiederkehr ins Mechanische und so ins Körperliche absinken und hebt sie auch wiederum zu sich herauf ins Organische; denn die Seele ist die organisierende Kraft. Sie ist die variierende Einheit gegenüber der konstanten Mehrheit des Körperlichen. Vereinheitlichung ist schon Vergeistigung; Differenzierung, Gliederung schon Versinnlichung. Es ist materialistische Blindheit, den organischen Prozeß rein leiblich zu nehmen; er ist eben im Gegensatz zum mechanischen beständiger Übergang, beständige Durchdringung

des Seelischen und Leiblichen. Der zentripetale Lebensprozeß führt zur Seele, der zentrifugale zum Leibe.

Aber dieses Zentrum ist sinnlich nicht darstellbar. Denn alles Sinnliche ist schon peripherisch, und der Naturforscher darf das Peripherische rein für sich abheben. Die Seele aber ist Zentrum des Lebens, nicht weil sie zufällige Mitte, Nabel oder Durchgang, sondern weil sie Einheit des Lebens ist, und mehr, weil sie bildende Kraft des Lebens ist. Sie ist das eigentlich Lebende, der Leib das Gelebte, Durchlebte, ja das große Mittel des Lebens; denn die Seele lebt durch den Leib hindurch in die Welt hinein. Der Leib ist die letzte Gliederung der Seele, ihre Instrumentierung auf die Welt hin, und die Seele waltet durch den Leib so unsichtbar wie der Dirigent unhörbar durch das Orchester. Er eint es und lenkt es zugleich. Und so sagt's auch noch nicht genug: die Seele Einheit des Leibes wie der Leib Verzweigung der Seele. Die Seele eint den Leib eben nur dadurch, daß sie sich beständig über ihn erhebt, faßt ihn nur dadurch, daß sie als Subjekt ihn unter sich nimmt als Objekt. Die Bindung des Leibes erfordert zugleich die Befreiung der Seele selbst; ich möchte geradezu sagen: der Monismus fordert zugleich den Dualismus. Die starre Einheit wie die starre Zweiheit setzen wir um in Funktionen, die sich bedingen und dadurch versöhnen, in einen Akt der Einigung und einen Akt der Trennung, und verkünden so einen Monismus und einen Dualismus der Tat. Die Seele organisiert als Einheit den Leib, indem sie sich über ihn erhebt.

Die Dreiheit des Lebens

Alles Leben ist Rhythmus. Aber wäre es nur Rhythmus, so wäre es wie alles Natursein, dessen Beharrung rhythmische Schwingung ist, so wäre es nur dumpfe Begleitung ohne Melodie, so wäre es unfruchtbares Wellenspiel, höchstens ein Schlaf, in dem Atem und Pulsschlag hin und her gehn. Aber das Leben ist mehr als Hin und Her, ist Durchbrechung des Rhythmus, ist höhere Durchdringung seiner Gegensätze, ist Entwicklung. Der Wechsel der Gegensätze bleibt in der Entwicklung nicht unfruchtbar, sondern ergibt ein Neues, Drittes, Höheres. So gibt die Dreiheit die faßbare Urform, das Schema der Entwicklung, so gab sie's beim Naturalisten Comte nicht minder wie bei den Idealisten Fichte, Schelling und Hegel. So ist überhaupt die große aufbauende Philosophie, die das Leben bewältigen will, als synthetisch auch trichotomisch: Kants Dreizahl der Kategorien als bewußte Überwindung der dichotomischen Analyse, Aristoteles' Tugend als Mitte der Extreme und Platons Dreiteilung des Staates und der Seele als wahrer Sieg über alle frühere nur monistisch-antithetische Philosophie, die schließlich in Sophistik stranden mußte. Die Dreizahl gibt den Typus des Ausgleichs, der Überwindung, des Aufstiegs, der Fruchtbarkeit, die aus zwei Faktoren ein Drittes hervorbringt, der Entwicklung überhaupt, und alles Organische, alles Leben ist Entwicklung.

Doch auch in der Entwicklung bewahrt das Leben seinen Rhythmus, seinen Wechsel der Richtungen, und die Geschichte ist nach Goethe Aufstieg in Spiralen. Im späteren 19. Jahrhundert hat der auch in der Erkenntnis prosaisch formlose Naturalismus den Rhythmus in der Entwicklung zurückgeschoben; jetzt erleben wir eine Neuformung der stumpf gewordenen Erkenntnislinie; denn jede

Zeit hat ihre geistige Figur, ihre Erkenntnisgeste. Jetzt beginnt man mit Recht den Rhythmus, den periodischen Wechsel als solchen hie und da zu beachten; aber man muß ihn eben zur Entwicklung gestalten, man muß die Wellenlinie mit der aufsteigenden verbinden eben zum Aufstieg in Spiralen, um das Leben zu gewinnen, das Entwicklung ist, Fortschritt in der Wiederkehr. Das Leben ist Rhythmus, aber zugleich je bewußter es ist, um so mehr Durchbrechung, Figurierung, Übertönung dieses natürlichen Rhythmus. Das Bewußtsein bedarf der Gegensätze, aber zugleich der Erhebung über sie; es bedarf der Antithese, aber es ist erst vollständig in der Synthese. So wußte es schon Fichte. Sinnlos pendelt die Uhr in leerem Ablauf hin und her, wenn nicht ein Geist an ihr Stunden markiert und ein Jetzt ablieſt zwischen Früher und Später. Drei Zeiten braucht das Leben, denn es braucht Durchbrechung des Ablaufs. Der Akzent des Jetzt oder die Gegenwartszäsur muß sich in den gleichgültig gleichmäßigen Ablauf einschieben. Der Erlebnismoment glänzt auf zwischen Vorher und Nachher. Vor uns der Tag und hinter uns die Nacht oder auch umgekehrt — so schreiten wir in der Dämmerung. Leben heißt Gegenwart fühlen, aber man fühlt Gegenwart nur, sofern sie sich abhebt von Vergangenheit und Zukunft. Und wiederum Vergangenheit und Zukunft sind erst, was sie sind, dadurch, daß sich Gegenwart zwischen sie drängt. Wir leben stets in drei Zeiten: aus Vergangenheit durch Gegenwart in Zukunft.

Aber schichten wir nicht all unser Erkennen zur Dreiheit? Zeigt doch schon unsere Sprache neben den drei Tempora drei Genera und drei Personen, und unverkennbar ist die alte Sprachtendenz neben Singular und Plural noch Dual, neben Aktivum und Passivum noch Medium zu unterscheiden. Aber weiter: Unsere Zeit hat drei Zeiten, und unser Raum drei Dimensionen. Unsere Natur hat drei Reiche und unsere Geschichte drei Weltzeitalter, unser Körper hat drei Aggregatzustände und unsere Seele in geltender Einteilung

drei Funktionen. Ob solche Teilung praktisch oder notwendig, subjektiv oder objektiv notwendig ist: es muß doch ein tieferer Sinn darin liegen, daß alle Erkenntnissphären in solcher Dreiteilung zusammentreffen. Man wittere hier nur nicht mit Polizeimiene die mystische Phantastik einer hieratischen Zahl: ich meine einfach, daß die Dreischichtung im Wesen des Lebens selber liegt. Wir leben d. h. wir erleben unser Dasein. Aber wir erleben es nicht als starres Dasein, sondern mit einem Kommen und Gehen. Wir erleben es als ein Strömen aus einer Quelle her auf eine Mündung hin. Wir erleben es nicht als gleichgültigen Ablauf, sondern als erhellte Station auf der Wanderschaft, als betontes, tönendes Heute zwischen abklingendem Gestern und vorklingendem Morgen, als ein schwebendes Jetzt zwischen Erinnerung und Erwartung.

Den drei Zeiten entsprechend ist auch unsere biologische Kurve dreiteilig: Keim, Blüte, Frucht oder auch Wachsen, Blühen, Welken. Liegt diese dreistufige Folge nicht im Wesen alles Organischen, also alles Lebendigen? Jeder Organismus ist als jetzt Lebender zugleich Produkt des Früheren und Produzent des Späteren, enthält auch „Mneme" und Pronoia, trägt noch sein Woher? und schon sein Wohin? in sich, stellt seiner lebenden Gegenwart in seinen Organen zugleich Erwerbungen der Vergangenheit und Werkzeuge für die Zukunft zur Verfügung. Jeder Organismus erlebt so drei Zeiten nicht nur hintereinander, sondern ineinander, ist auf drei Zeiten hin konstituiert, in die er seine Fühler streckt, ist so in einer Zeit dreizeitig. Jeder Organismus hat als gegenwärtig Lebender zugleich sensible und motorische Organe d. h. auf schon Gegebenes und auf erst Zukünftiges gerichtete. Jeder Organismus ist, indem er seinem jetzigen Dasein, seinem Selbst lebt, zugleich Anderes empfangend und Anderes gestaltend. Jeder lebt nicht nur innerlich für sich, sondern auch von außen und nach außen, von Gegebenem auf Kommendes. Jeder Organismus ist ein Umbildungsprozeß von

Anderem durch Eigenes zu Anderem, von Altem durch den Brennpunkt jetzigen Lebens zu Neuem.

So trägt alles Leben drei Funktionen in sich: erstens von Anderem, von außen her leben, also seelisch empfangen d. h. empfinden, zweitens in sich selbst leben d. h. fühlen und drittens auf Anderes hin leben d. h. streben. Das Leben ist zugleich Erleben, Durchleben und Ausleben. So hat das populäre Bewußtsein in seinem doch nicht grundlosen Instinkt wieder einmal recht, wenn es, der deutschen Aufklärung folgend, drei Funktionen der Seele unterscheidet, und noch die heutige Psychologie kann sich dieser Teilung nicht entziehen, die aber erst durch die Lebensbeziehung, als organische verständlich wird. Denn die Seele als das Zentrum oder die Spitze des organischen Prozesses lebt nicht nur sich selbst, sondern in zwiefachem Kontakt mit der Welt: aus ihr empfangend und auf sie wirkend.

Doch eben zwischen Weltempfangen und Weltwirken lebt die Seele auch sich selbst; sonst wäre zwischen Nehmen und Geben ein Nichts, und es wäre keiner da, der zu nehmen und der zu geben hätte; es wäre ein leeres Hin und Her, wieder nur der unfruchtbare Rhythmus der Natur. Auch das höchste Seelenleben zwar ist Wiederkehr, auch die freieste Produktion des Menschen ist Reproduktion, aber in höherer Form als Renaissance, als Umbildung, als Entwicklung. Der Rhythmus der Natur kehrt im Leben des Geistes noch einmal wieder, aber in freierer, höherer Schwingung, als Aufstieg in Spiralen, weil zwischen Einleben und Ausleben der Geist sein eigenes Leben lebt, das Erhebung ist, weil er den Rhythmus der Schwingung durchbricht durch seine Selbstbeziehung und das Erlebte durchlebend sich zueignet und nach seinem Wesen umformt. Rezeption und Produktion, zentripetale und zentrifugale Funktion fordern zwischen sich eine rein zentrale Funktion, zwischen Passivum und Aktivum ein Medium, ein Sichselbsterfassen, ein Eigenleben der Seele, wovon der Physiologe nichts merken kann; denn er faßt

nur das Peripherische, Leibliche der Funktionen in den sensiblen und motorischen Organen, in denen das Empfinden anfängt und das Streben endet.

Jeder Organismus ist ein Entwicklungsprozeß, d. h. er wahrt zugleich seine innere Einheit, indem er aus dem alten Zustand in den neuen übergeht. Leben als Entwicklung hat schon alle drei Tempora und danach drei Funktionen, heißt schon Erlebtes festhalten, Gegenwärtiges leben, auf Neues hinleben. Ohne Gegenwartsgefühl wäre das Neue kein Neues und das Alte kein Altes, sondern beides nur ein Anderes. Das Fühlen ist ein Erleben der inneren Einheit zwischen dem, was war, und dem, was sein wird. Im Fühlen faßt die Seele als innere Einheit sich selbst, und der sich selbst Fassende faßt sich eben als Präsens. Im Empfinden faßt die Seele Anderes, empfängt sie Gegebenes, Fertiges, Perfecta. Im Streben richtet sie sich aktiv auf Anderes als Futura. So sind die drei Funktionen der Seele begründet im Wesen des Organischen, das sowohl sich selbst leben wie empfangend aus Anderm herleben wie wirkend auf Anderes hinleben muß. So geben diese drei, die zentrale, die sensible und die motorische Funktion erst das ganze Lebensspiel d. h. den ganzen Kontakt des Eigenen und Anderen, das ganze Verhältnis der Seele zur Welt. So entsprechen sie zugleich den drei Zeiten; denn eben empfinden kann man nur Gegebenes, das also schon vorher da ist; fühlen kann man nur Gegenwärtiges und erstreben nur Zukünftiges. Aus dem Wesen des Lebens, des Organischen, das Entwicklung ist, stammen so mit den drei Zeiten die drei Seelenfunktionen.

Zu ihnen scheinen aber auch die drei Raumdimensionen zu stimmen. Denn das Fühlen bleibt in einer Dimension und wächst nur an Intensität; das Empfinden wird zum Schauen und dadurch zum Überschauen eines Weiteren, Breiteren, von der einen Lebenslinie Abgelagerten d. h. einer Fläche. Die reine Sensibilität wird in ihrer Entwicklung extensiv, sie erreicht die zweite Dimension, die

Ausbreitung, aber nicht mehr. Dem nur Schauenden wird die Welt zum Flächenbild. Erst die Bewegung schenkt uns den ganzen Körper. Die dritte Dimension kommt erst „um die Ecke", durch die Wendung, kurz aus der motorischen Funktion. Man sagt es den Frauen nach, daß bei allem Kunstsinn in ihnen das Letzte des Raumsinns, der Perspektive, der Blick für die dritte Dimension weniger entwickelt sei — wohl weil sie weniger in der motorischen Funktion leben.

Die Frauen haben sich ja auch bei allen poetischen Neigungen und Fähigkeiten am wenigsten in der eigentlich motorischen Dichtungsart, im dreidimensional, vollplastisch sich gebenden, darum erst spätgeborenen Drama betätigt. Denn auch die Poesie scheiden wir dreiteilig gemäß den Seelenfunktionen und Lebenszeiten und auch gemäß den drei Personen: die Lyrik spricht monologisch in erster Person, das Drama dialogisch in zweiter, das Epos erzählend in dritter. Und während das Drama als strebende Handlung erst ausschreitet, blickt das Epos zurück auf Vergangenes, gibt die Lyrik dem Fühlen der Gegenwart Ausdruck.

Die Frauen wiederum, in denen ja die Lebenseinheit und darum das Fühlen stärker ist als die ausgreifende Bewegung, hat man mit den Pflanzen verglichen gegenüber den Tieren als motorischen Organismen, als deren (gewiß nur relatives) Kennzeichen der motus spontaneus galt oder nach Schopenhauer die Bestimmbarkeit durch Motive d. h. durch Zukunftsursachen. Von dem auf die Zukunft gehenden tierischen Motus durch die sozusagen immer Gegenwart feiernde, schläfrige Entfaltung der Pflanzen fällt die Beweglichkeit ab zu den Mineralien, die nun die Vergangenheit, das Erstorbene, Erstarrte der Natur darstellen, das Beharrende, Träge, nur mechanisch Bewegte. Auch unser Organismus enthält mechanische, vegetative und animalische Funktionen, enthält so alle drei Naturreiche und faßt nach sich alle Naturzustände, weil er sie in sich trägt

vom beweglichsten bis zum starrsten, vom luftigen Atem durch das flüssige Blut bis zum festen Knochen.

So erleben wir in uns und danach um uns die drei Aggregatzustände, die ja nicht objektiv absolute sind; denn andern Sinnen würde das Starre nicht mehr starr, sondern wirbelnd und wieder andern das formlos Bewegliche nicht so formlos und so elastisch erscheinen. Ruhe und Bewegung schätzen wir eben nach unserm Lebensgefühl als Maßstab ab. Und geschieht nicht all unser Schätzen und Werten von unserm Lebenszustand als Normalstufe aus nach oben und nach unten und darum schon in einer Dreiheit der Abstufungen? Von unserm Lebensstrom aus empfinden wir Festeres und Loseres. Und wir erleben die Lebenszeiten zugleich als Aggregatzustände. Starr, unveränderlich, als ein fest Gegebenes, als Voraussetzung und Bedingung liegt die Vergangenheit hinter uns; gestaltlos, nebelhaft, unschaubar, unendlich bewegbar erscheint uns die Zukunft, und dazwischen fühlen wir jetzt unser Leben fließen als einen Strom. Was wir fühlen als unsern Lebensstrom, ist reine Wirklichkeit. Was wir empfinden, ist uns unabänderlich gegeben als eine feste Notwendigkeit. Was wir erstreben, liegt in der elastischen Möglichkeit. So mag hier von den Kantischen Kategorietriaden vorläufig die der Modalität seelischen Lebensbezug erhalten.

Manches scheint hier metaphorische Spielerei, aber es stehen dahinter doch unbezweifelbare allgemeine Lebenstatsachen. Es kann doch auch nicht grundlos sein, daß wir unsere Seelenfunktionen nach den Aggregatzuständen charakterisieren. Unser Empfinden wächst sich aus, verdichtet sich gleichsam zum klaren Schauen fester Gestalten, zum genau abgrenzenden Erkennen, zum kalten, scharfen Verstand, der fest bestimmt und ordnet. Unsere Gefühle aber, die „weichen", „schmelzenden", „schwelgenden", „berauschenden" lassen wir „überströmen" und „überschäumen". Unser Streben, unser Triebleben endlich wird uns gleichsam zum treibenden Dampf in

„heißen" Wünschen, „drängendem" Verlangen, „heftigen" Begierden, „luftigen" Plänen. Warum sprechen wir nicht auch von weichen oder klaren Begierden und kalten Wünschen, von scharfen und genauen Gefühlen, von schmelzender, überschäumender Erkenntnis und heißem Verstand? Wenn Gefühle erkaltend zur Ruhe kommen, siegt uns der klare nüchterne Verstand; wenn sie sich erhitzen, werden sie zu treibenden Begierden.

So gehen unsere Seelenfunktionen wie Aggregatzustände ineinander über — und damit ist der Tod all unserer Psychobureaukratie besiegelt, die die Seele zum Fachwerk macht, ihre Funktionen nur auseinanderführt und nicht ineinander, sie wie in hermetisch verschlossenen Röhren verlaufen und nicht in wechselnder Verschmelzung und Lösung sich befruchten läßt. Zu Ende ist's dann auch mit der intolerantesten aller menschlichen Richtungen, mit jenem bleiernen Rationalismus, der nur den klaren Gedanken traut und jeden Laut des Gefühls und der Leidenschaft als leere Phrase und wirre Narrheit anklagt. Zu Ende aber auch mit blinder Schwärmerei, die in den klaren, festen Gedanken nur die Leichensteine der einzig lebendigen Gefühle sieht oder die Mörder der Leidenschaft.

Nein, die Seele lebt, die ganze Seele; sie lebt als ein Baum, der sich unendlich verzweigt und dem in allen Zweigen das Leben quillt; sie lebt als ein Organismus in beständiger Entwicklung, Entfaltung, in beständigem Sichdurchdringen, Sichergießen ihrer Funktionen. Gefühle schwellen zu Begierden, Begierden klären sich zu Gedanken, Gedanken tauchen unter in Gefühle; Bewußtes verklingt in Unbewußtes, Vorstellungen verblassen, schließen sich zusammen, wachsen zu grotesken Phantasien, Wünsche ringen mit Gewohnheiten, Hoffnung reitet durch Verzweiflung, Launen tanzen auf Berechnungen, Stimmungen breiten sich aus wie Licht und Finsternis, Ahnungen blitzen durch Zweifel, Stürme der Leidenschaften verjagen Grundsätze der Vernunft, reißen sie in Wirbel von Lust und Leid —

wer kann das Leben unserer Seele ausmessen? Wahrlich, die Fülle des Naturgeschehens noch gesteigert durch Zukunftsphantasien, die Weltgeschichte zusammengezogen in ein Eintagswesen — das ist unsere Seele, so überreich, so ineinanderquellend von Leben, daß sie das reinste Chaos sein müßte, wenn sie nicht gerade der reinste Kosmos wäre, weil sie ein Organismus ist. Ja, ein Organismus ist unsere Seele, eine Einheit und doch eine unendliche Mannigfaltigkeit von Funktionen, ein Eigener und doch zugleich aus Anderem her und auf Anderes hin lebend, sich selbst gehörend und doch in passivem und aktivem Kontakt mit der Welt, zugleich zentral, sensibel und motorisch, zugleich fühlend, erkennend und strebend, und all dies in Entfaltung, Verflechtung, Durchdringung, all dies als Entwicklung, als Leben.

Ein Organismus d. h. ein Selbstlebendes mit Weltbeziehung hat in seinem Leibe Ausgestaltungen eben dieser sowohl passiven wie aktiven Weltbeziehung, Aufnahmemittel und Wirkungsmittel, sensible und motorische Organe, Ausgestaltungen seines Empfindens und seines Strebens, der Weltfunktionen seiner Seele. Im Fühlen aber erlebt die Seele sich selbst, ihre Identität, ihre Einheit mit sich. Doch man erlebt sich selbst nur im Unterschied von Anderm. Man kann sich selbst nur fühlen, wenn man noch Anderes *empfindet*, und man kann Anderes nur empfinden, wenn man sich selbst *fühlt*. Aber man ist auch für Anderes nur empfänglich, wenn man daran sein Interesse nährt, wenn man zugleich als Eigener sich wahren und auch betätigen will, wenn man reaktionsfähig ist; sonst erliegt man dem fremden Eindruck. Man kann nur passiv sein, wenn man aktiv ist, man kann nur empfinden, wenn man *strebt*. Doch auch das Umgekehrte gilt. Denn sonst wäre das Streben blind. Und endlich: man strebt nur aus sich heraus, aus seinem erlebten Zustand, aus einem Gefühl heraus. Und wiederum: wer sich fühlt, fühlt sich schon strebend. So fordern die Funktionen sich gegenseitig und leben aus

einer Einheit heraus und verschlingen sich immer wieder. Wir fühlen nicht nur zugleich, indem wir empfinden und streben, sondern wir fühlen, weil wir empfinden und streben, und mehr, wir fühlen uns selbst im Empfinden und Erstreben von Anderm, wir genießen unsere Eindrücke, wir fühlen unsere Gedanken und denken unsere Gefühle. Wir erleben eine Funktion in und an der andern; wir erleben unsere Passion an unserer Aktion, unser Eigenes an Fremdem, unsere Seele an der Welt und die Welt an unserer Seele und all das in einem Ineinander, für das es keine Beschreibung gibt, weil alles Anschauliche auseinanderliegt, für das es kaum ein Wort gibt als das eine: leben.

Das Wunderbarste aber an diesem Ineinander des Lebens ist, daß es beständig sich aufhebt, um beständig sich wiederzufinden, daß es ein Keimzustand ist, der sich zum Auseinander entfaltet, um doch wieder zu sich, zum Ineinander zurückzukehren. Das Leben der Seele führt abwechselnd zur Scheidung und Einheit mit der Welt, ist Ausfahrt und Heimkehr, und Wiederausfahrt und Wiederheimkehr, ist auch ein Rhythmus, aber in immer neuer, steigender Schwingung, weil immer die alte darunter in der Seele fortlebt. Erst in der Spaltung zwischen Seele und Welt sondern sich, bilden sich überhaupt die Funktionen, fühlt erst die Seele sich selbst, empfindet und erstrebt sie erst die Welt. Aber auch in der Spaltung bedingen sich die Funktionen, weil sie ja nur Gliederungen einer organischen Einheit sind.

Unmöglich ist daher das alleinige Vortreten einer Funktion ohne die andere. Auch die Pflanze ist nicht nur empfindend oder fühlend, sondern zugleich triebkräftig, zeigt in ihren Tropismen motorische Funktion. Abgetan ist damit aller Sensualismus, der das Empfinden als primäre Funktion selbständig den anderen Funktionen voranschickt, der so die Seele zunächst nur empfangen und daraus erst fühlen und streben läßt, der so die Seele aus der Welt, das Eigene aus dem Andern, das Subjekt aus dem Objekt ableitet —

und ist aller Empirismus, aller Naturalismus, der das ganze letzte Menschenalter im Bann hielt, anderes als solcher Sensualismus? Doch es gibt kein Objekt ohne Subjekt, kein Anderes ohne Eigenes, kein Empfangen ohne einen Empfangenden, der also nicht selber bloß Empfangener sein kann. Die Seele empfängt, ein Reiz wird empfunden, aber nur weil er nicht gleichgültig läßt, weil er zu Lust und Unlust spricht, weil er reizt, kurz, weil er auf Gefühl und Trieb wirkt, die also da sein müssen. Wir empfinden nur, weil wir interessiert sind und reaktionsfähig. Wir empfinden nur, weil wir fühlen; wir fühlen nur, weil wir streben; aber wir streben auch nur, weil wir fühlen; wir fühlen nur, weil wir empfinden. Wir fühlen uns im Vergleich mit Anderm, das wir empfinden, und wir fühlen uns nicht als totes Sein, sondern als strebend. Würden wir nur empfinden, so würden wir nichts empfinden, so würden wir dem Empfundenen, dem fremden Eindruck völlig erliegen. Wir empfinden nur, weil wir im Empfinden, Empfangen nicht aufgehn, sondern dem fremden Eindruck gegenüber unser Eigenes fühlen und betätigen. Wir haben nur Objekte, weil wir Subjekte sind d. h. wir empfinden nur, weil wir das Empfundene unter uns bringen, überwinden, seelisch überleben, denn erleben heißt überleben. Jede Empfindung ändert unsern Zustand, und wir würden durch jede Empfindung einfach andere werden, wenn wir nicht in der Änderung zugleich unsere Identität fühlten, unser Eigensein wahrten. Empfinden heißt seelische Änderung erfahren, Anderes erleben; aber man erlebt nur Anderes an sich, und sich erleben heißt fühlen; man erlebt seine Empfindung nur an seinem Gefühl. Wären wir als Empfindende nur empfangend, nur passiv, so wären wir wie Wachs unter jedem Eindruck; wir empfinden ihn nur, indem wir gegen ihn reagieren; in allem Empfinden steckt eine Selbstentfaltung, ein Streben.

Wer also empfindet? Der nur bleibt, wie er ist, der Stein, empfindet nichts, erlebt nichts. Und der nur Änderung erfährt, wie ein

Stein zerbröckelt, empfindet auch nichts; denn er wird eben ein anderer, der spätere Zustand weiß nichts vom früheren, und der frühere erlebt nicht den späteren. Empfinden kann nur, wer in der Änderung derselbe bleibt, im Wechsel seine Einheit wahrt. Wo keine Änderung ist, fehlt das Erlebte, und wo keine Einheit ist, fehlt das Erlebende. Erleben, empfinden kann nur eine variable Einheit, und das heißt: empfinden kann nur ein Organismus, und organisch sein heißt schon empfindungsfähig sein; denn Einheit in der Verschiedenheit, Einsbleiben in Gliederung und Entwicklung ist eben das Wesen des Organismus, und eben Verschiedenheit an der Einheit erfahren heißt schon empfinden. Das organische Wesen ist in beständiger Entwicklung, d. h. in beständiger Aufnahme des Verschiedenen in seine Lebenseinheit und in beständiger Gestaltung der Lebenseinheit zur Verschiedenheit. Es ist in der Lebenseinheit ein beständiger Durchgang von der Verschiedenheit her und auf die Verschiedenheit hin, ein beständiger Übergang von der Empfindung durch das Gefühl auf den Trieb; aber auch umgekehrt. Denn es ist nur das blinde Vorurteil unserer Seelenmechanistiker, daß die Empfindung immer erst den Trieb anrege und nicht auch der Trieb die Empfindung. Die Seele ist treibend, strebend an sich. Denn das Wesen der Seele ist Erhebung. Doch Erhebung ist ja nur, wenn sie erlebt wird im Pathos der Distanz, wenn das Sicherhebende zugleich sich erlebt d. h. fühlt und das Andere, Überwundene erlebt d. h. empfindet. Also die Seele strebt nur, indem sie sich fühlt und indem sie empfindet. Denn wer strebt, unterscheidet sich in seinem Lebensgefühl von dem Andern, Empfundenen, über das er hinausstrebt.

Streben, Fühlen, Empfinden machen die Seele, nicht mehr, nicht weniger. Denn sie sind die notwendigen Funktionsmomente des Ausgleichs zwischen Einheit und Differenzierung und d. h. des organischen Prozesses. Der Leib ist nur die Ausgestaltung der Differenzierung, die Seele aber ist die Lebenseinheit, die gefühlte, die in sich

Differenzierung einzieht d. h. empfindet, und zur Differenzierung ausgreift d. h. strebt. Im organischen Urprozeß sind sie eins: Trieb, Gefühl, Empfindung; sie sondern sich erst in der Entwicklung, die ja selber beständige Differenzierung in beständiger Vereinheitlichung ist. Aber auch in der Entwicklung leben sie immer wieder ineinander, und wenn dies ein Mysterium scheint, so ist das Wunderbarste an diesem Mysterium, daß es so gar kein Wunder ist, sondern das Normale und das Natürlichste von der Welt, so daß vielmehr die Abscheidung der seelischen Funktionen künstlich ist und ihre gänzliche Trennung nur eine Abstraktion des Verstandes, nur eine Sektion, die das Leben aufhebt. Das Ineinanderwallen seelischer Gestalten aber hat gerade der naivste und doch innerlichste deutsche Denker am schönsten gemalt, er, der am tiefsten und reinsten die Seele als Leben erschaute: der Mystiker Jakob Böhme.

Narziß und Midas
oder Empfindung und Körperwelt

„Ich empfinde." Wie leicht fliegt dies Wort von der Zunge, und wie schwer wiegt es von Problemen! Denn an der Erklärung der Empfindung hängt alle Erkenntnistheorie, hängt schon die ganze Frage von Seele und Körper. Ist die Empfindung seelisch oder körperlich? Natürlich seelisch, sagt man, denn es ist eine Funktion der Seele; die Empfindung ist in mir; die Seele ist's und nur die Seele, die empfindet. Aber wenn die Empfindung nur seelisch ist, wie kann sie sinnlich sein, wie kann es Körperempfindungen geben? Wenn all unser Erleben nur seelisch ist, wie kommen wir zu einer Welt? Woher wissen wir von Körpern, wenn nicht durch Empfindung und durch aus ihr gewachsene Anschauung? Ist die Empfindung nur seelisch, dann versinkt die Welt in die Seele, ins Bewußtsein, dann hat nicht nur der erkenntnistheoretische Idealismus, sondern gerade sein Extrem, der Solipsismus recht. Erlebe ich nur Seelisches, dann erlebe ich nur mich; denn zu andern Seelen komme ich erst durch Vermittlung der Körper. Doch erlebe ich nur mich, so erlebe ich nichts; denn mich erlebe ich ja nur im Unterschied zu Anderm. Die Seele erlebt sich nur an einer Welt — selbst dann noch, wenn sie sich von dieser Welt abschließt. Lebe ich nur innerhalb, so würde ich ein Außerhalb nicht einmal ahnen, so würde ich das Innerhalb nicht als solches empfinden, so wäre das Ich mir alles und kein Ich mehr. Ist das Zentrum noch Zentrum ohne Peripherie?

Ein Subjekt ohne Objekt ist leer. Aber könnte das Objekt nicht innerhalb des Subjekts sein? Könnte die Welt nicht Inhalt der Empfindung sein? Dann wäre sie Empfindung und keine Welt oder nur der Schein einer Welt — so wie das Haus als Inhalt eines

Bildes eben kein Haus, ſondern nur der Schein eines Hauſes iſt. Aber wie kommt auch nur der Schein einer Welt mir in die Seele? Wie kommt die Seele zum Körper, zu einem Objekt von völlig anderer Exiſtenzform? Wie kommt die nur ſeeliſche Empfindung zu ſo unſeeliſchem Inhalt? Hier hat der alte Okkaſionalismus recht mit all ſeinen Wundern, Rätſeln und Unmöglichkeiten, hier gibt's keine natürliche Antwort. Iſt die Empfindung nur ſeeliſch, ſo fehlt jede Brücke zur Körperwelt, und da die Körper erſt die Brücke zu andern Seelen ſtellen, ſo fehlt jedeBrücke zu einer Welt überhaupt, und da die Seele ohne Welt leer iſt, ſo fehlt auch die Seele, und es bleibt das Nichts. Was nützt es der Seele, daß der Parallelиſt am andern Ufer noch den Körper marſchieren läßt, wenn doch keine Brücke hinüberführt, wenn die Seele vom Körper nicht affiziert wird, wenn die Empfindung ganz auf dem Ufer der Seele bleibt? Eine Empfindung, die der Seele nichts Anderes vermittelt, iſt keine Empfindung, ſondern Gefühl, ein Sichſelbſterleben der Seele, eine Selbſtbeſpiegelung. Wer die Empfindung rein ſeeliſch nimmt, ſchlägt das Tor der Welt zu und macht die Seele zum Narziß, der immer nur ſich beſchaut und darüber ſich verzehrt und hinſchwindet. Und jeder Subjektiviſt, jeder erkenntnistheoretiſche Idealiſt iſt ein ſolcher Narziß; denn er verfällt trotz allen Sträubens dem Solipſismus. Die Welt iſt ihm nur ſein Bewußtſein, ſeine Seele; er hat keinen Gegenſtand als ſich ſelbſt; er kann ſich nicht objektivieren, und das Subjekt ohne Objekt muß dahinſchwinden.

Iſt aber Narziß in ſeiner Eitelkeit ſoviel klüger als Midas in ſeiner Gier, dem ſelbſt die Nahrung Gold wird? Iſt der ſich in ſich ſelbſt vernarrt, ſoviel beſſer, als der ſich in den ſinnlich glänzenden Stoff vergafft? Hat der Subjektiviſt, dem alles zu ſeiner Seele wird, mehr recht als der Materialiſt, dem alles harter Körper wird, alles als Objekt in die Augen ſtechen, alles in die Finger kommen ſoll? Leben können ja beide nicht, weder der vor lauter Subjekt nicht zum Objekt

kommt, noch der vor lauter Objekt nicht zum Subjekt kommt. Denn Leben iſt gerade Kontakt von Subjekt und Objekt, und vom Subjekt allein iſt das Leben ſo wenig faßbar, wie vom Objekt allein. Wer von der Innenwelt ausgeht, bleibt drinnen gefangen, und wer von der Außenwelt ausgeht, bleibt draußen hängen. Von innen geſehen wird alles innerlich, von außen geſehen iſt alles äußerlich. Vom Standpunkt des Subjekts wird alles ſubjektiv, bloßer Vorſtellungsinhalt, vom Standpunkt des Objekts wird alles objektiv, entſeelter Stoff. Von der Seele aus wird alles zu Seele, vom Körper aus alles Körper, und ſo haben wir nur die Wahl zwiſchen dem leeren Spiegelbild des Narziß und dem toten, tauben Golde des Midas, zwiſchen Phantomen oder Steinen ſtatt Brot — wenn wir nicht das Zwiſchenreich anerkennen, wenn wir nicht auf die Brücke treten zwiſchen Subjekt und Objekt, zwiſchen Seele und Körper, wenn wir nicht der Empfindung an beiden Anteil geben.

Gewiß, das Empfinden iſt eine Funktion der Seele; dafür aber kommt das Empfundenwerden dem Körper zu, und zur Empfindung gehört doch das Empfundene nicht minder als das Empfindende — ſo gut wie zur Eroberung Karthago nicht weniger gehört als die Römer. Weil aber Midas König war, weil der Materialismus Herr der Zeit geworden, wurden die Feineren Narziſſe, zogen ſich in ſich ſelbſt zurück, riſſen die Erkenntnis in den Geiſt, um ihm ein letztes Privileg vor der alles überziehenden Natur zu ſichern, und beriefen ſich dafür auf Kant. Doch Kant wußte es beſſer. Er wußte, daß zur Erkenntnis der Stoff des Objekts nicht minder gefordert wird wie das formende Subjekt, wenn ihm auch alles Licht auf das Subjekt fiel. Er iſt der größte Erkenntnistheoretiker, weil er am reinſten die Erkenntnis als Produkt zweier Faktoren begriff.

Demgegenüber aber iſt es reine Willkür, den Erkennenden vor ſeinem Gegenſtand primär zu ſetzen. Denn er iſt als ſolcher erſt mit ſeinem Gegenſtand da, und er braucht ſelbſt als Menſch ja nicht

früher da zu sein wie sein Gegenstand als Haus. Wer davon ausgeht, daß die Welt ihm gegeben sei, setzt sich auf den Thron des Patriarchen, der die Welt in seinen Schoß nimmt. Wer damit beginnt: die Welt ist mein Bewußtseinsinhalt, meine Vorstellung, Wahrnehmung, der sagt: ich bin zuerst da, und alles Weitere kommt nur zu mir hinzu, ist mein Akzidens, ist erst sekundär und relativ zu mir da, erst mir präsentiert. Aber der Absolutismus des Subjekts, der die Welt zur Erscheinung für mich verflüchtigt, ist so unberechtigt, so blinde Parteinahme wie der Absolutismus des Objekts, der die Seele verhärtet, vergröbert zum materiellen Produkt. Wir dürfen in der Erkenntnis nicht zu selbstisch und nicht zu weltlich sein; wir müssen uns gleicherweise die Narzisseneitelkeit wie die Midasgier aus dem Herzen reißen. Denn in der Erkenntnis balancieren sich ihr Subjekt und ihr Objekt, Seele und Welt, und schon der Erkenntniskeim, die Empfindung, trägt die Keime von beiden in sich. Steht doch Locke gerade in der Mitte zwischen Hobbes und Berkeley; denn vom Sensualisten ist der Weg genau so weit zum Materialisten wie zum Idealisten. Nur Geister sehen; aber sie sehen nur Körper, und so ist die sinnliche Empfindung psychisch und physisch zugleich, Wahrnehmung des Geistes wie Wahrnehmung des Körpers. Hobbes hängt sich einseitig an den genitivus objectivus und Berkeley ebenso einseitig an den genitivus subjectivus; aber die Wahrnehmung hat Anspruch auf beide. Sie ist das Produkt, nein richtiger: sie ist die Wurzel beider.

Wo ist die Härte, die ich am Tisch empfinde? Sie ist nicht am Tisch ohne mich, ohne mein Tasten, und sie ist nicht in mir ohne den Tisch. Sie ist wie dazwischen, durch den Tisch und mich zusammen, in meiner Empfindung des Tisches. Und wie die Härte, so ist die Wärme, die Süße, die Röte, so sind die andern Körpereigenschaften erst in der Empfindung. Sie haften nicht an der Seele noch an den Dingen, sie haben nur diesen einen Ort: die Empfindung. Wer die

Empfindung streichen könnte, streicht damit alle Körpereigenschaften. Und man wollte die Empfindung rein seelisch nehmen! Aber es sagt noch zu wenig, daß sie zugleich körperlich ist, sondern es gibt überhaupt nichts Körperliches als in der Empfindung. Körper sein heißt sinnlich empfindbar sein. Die Dinge entfalten ihre Körpereigenschaften erst in der Empfindung; der Körper wird so erst durch die Empfindung. Und der Materialismus wollte die Empfindung zum Produkt, zur Erscheinung des Körpers machen! Aber der Körper ist vielmehr eine Erscheinung der Empfindung.

Heißt dies nun: die Körperwelt ist nur ein subjektives Phänomen, ist leerer Schein? Nein, sie ist da als Welt, als Fremdes zum Ich, doch körperlich wird sie erst in der sinnlichen Empfindung, für die auffassende Seele. Und man glaubte die Kluft zwischen körperlicher und seelischer Existenz unüberbrückbar! Aber die Körperlichkeit ist gerade die Übersetzung der Welt für die Seele, ist die unmittelbarste Form, in der sich ein Objekt einem Subjekt präsentiert. Die Körperlichkeit ist gerade nur für die Seele da. Körperlich da sein heißt sinnlich da sein. Und Sinne hat nur eine Seele. Die Körperlichkeit ist nicht einfach das Seelenfremde, sondern gerade Mittler und Dolmetsch des Seelenfremden für die Seele, die Sprache, die Form, in der zunächst Anderes für die Seele laut wird und faßbar. Faßt nicht die Seele selbst andere Seelen nur durch Vermittlung der Körper? Verkörperung heißt Versinnlichung und damit Veranschaulichung. Der erwachsene Mensch, der mehr Seele hat, hat auch mehr Sinne als das niedere Tier und feinere als der Säugling. Der Mensch gerade faßt körperlicher, der Mensch ist mehr Materialist, weil er mehr Idealist ist. Denn nur ein Geist faßt Materie.

So wenig also ist das Körpersein der Seele entgegen, daß es überhaupt nur für die Seele da ist. So wenig widerstrebt der Körper der Wechselwirkung mit der Seele, der Reizvermittlung, daß er überhaupt nur in der Wechselwirkung, nur als solche Reizvermittlung

da ist. So wenig ist der Körper nur auf dem andern Ufer, daß er überhaupt nur auf der Brücke ist, wo er sich mit der Seele trifft, in der Empfindung. Der Körper ist nur für die Sinne da, die Sinne sind nur für die Seele da. Der Körper ist einfach das Empfundene, die Seele das Empfindende. Wer erst Körper und Seele setzt und dann die Brücke schlagen will in der Empfindung, kommt nie damit zustande. Es gibt nur eine Lösung aus dem großen Dilemma des 17. Jahrhunderts: die Brücke ist keine künstliche, nachher gebaute, sondern eine natürliche; sie ist vor den Ufern da, die erst durch Spaltung entstehen. Das soll heißen: nicht Seele und Körper kommen zuerst zur Empfindung zusammen, sondern die Urempfindung spaltet sich zu Seele und Körper. Der Körper ist gar nicht da vor der Empfindung; er ist erst das Empfundene oder doch Empfindbare; er ist erst die Übersetzung eines Wesens in die Sprache der Sinne. Die Außenwelt ist nicht vor der Innenwelt, aber auch die Innenwelt nicht vor der Außenwelt. Auch die Seele des Säuglings ist nicht primär, spricht nicht: ich bin da; nun Welt komme heran und laß dich empfinden! Nein, der Säugling ist kein Subjektivist; die Seele erhebt sich erst in der Empfindung, als das Empfindende. Der Anthropologe Kant wußte es, was jede Mutter bestätigt: daß das Kind zunächst nicht proklamiert: „ich will essen", sondern noch unpersönlich ruft: „essen!" Das Impersonale, das Intransitive ist vor dem Transitiven. Das Faktum kann vor den Faktoren sein, die erst durch Analyse entstehen.

Der erkenntnistheoretische Idealist, der das Ich primär setzt, muß schon vor zwei wunderbaren Tatsachen stutzig werden. Die eine ist die Langeweile. Das Ich leidet beim Mangel an Objekten. Die Einzelhaft ist die schwerste Strafe, bedroht auf die Dauer mit Wahnsinn, mit völliger Stumpfheit. Jener anästhetisch gewordene Knabe verlor bald das Bewußtsein. Das Ich ist sich nicht selbst genug — wie sollte es also primär sein? Das Ich bedarf der

Empfindung — wie sollte es vor aller Empfindung da sein? Das Ich bedarf der Empfindung, aber nicht die Empfindung des Ich. Das Ich ist nur, sofern es bewußt ist, ist nur in der Selbsterfassung. Empfindung aber ist schon vor der Selbsterfassung, als dumpfes, einheitliches Erlebnis vor der Scheidung des Empfindenden und Empfundenen. Man kennt halbbewußte, man sprach von unbewußten Empfindungen; von einem unbewußten Ich wagte noch niemand zu sprechen. Das Ich lebt nur im Sonnenschein des Bewußtseins; denn es ist darin die Sonne selber. Empfindung aber lebt in der Dämmerung, ja sie stirbt meist im grellen Lichte des Bewußtseins, unter der scharf klärenden Analyse, und Leibniz wußte, warum er die Empfindung überhaupt einsetzte mit dem Halbbewußten. Ist aber nicht die Dämmerung vor dem Tag, der Schlaf vor dem Wachen?

Die Empfindung ist vor dem Ich, nicht das Ich vor aller Empfindung. Das Ich bedarf der Empfindung, aber mehr, es bedarf der Mannigfaltigkeit der Empfindungen. Und dies ist die andere wunderbare Tatsache: in einer Empfindung allein versinkt das Bewußtsein, ertrinkt das Ich. Ein beherrschender Eindruck schon wirkt Selbstvergessenheit. Die Bannung der Aufmerksamkeit auf einen Reiz wirkt hypnotisierend, und damit entselbstend bis zur mechanischen Dienstbarkeit unter einem fremden Ich. Aber man denke nicht nur an abnorme Zustände wie an Betäubung des Ich durch überstarke Empfindungen, an Ohnmachten unter gewalttätigen Schlägen. Nein, die zarteste Empfindung, der schwächste Reiz, wenn er allein herrscht, läßt das Bewußtsein schwinden, wie der Mutter leises Lied das Kind einwiegt, wie in stiller Nacht der feine Tropfenfall einlullt, wie ja überhaupt die Versenkung in eine einförmige Vorstellung das einfachste Schlafmittel ist. Und was ist der Schlaf anderes als das Ineinandersinken von Ich und Welt, von Seele und Körper, als die Aufhebung des Bewußtseins? Und das heißt der Spaltung

in Subjekt und Objekt, die in der reinen Empfindung noch mehr oder minder ineinanderliegen. Muß aber nicht die Einheit vor der Spaltung sein und also die Empfindung vor dem Ich? Ein Mensch kann sich durch Anstarren eines Knopfes selbst hypnotisieren. Der Knopf ist gewiß kein starker Empfindungsreiz und gewiß verschieden vom Ich; aber er zerrt das Ich an sich heran und das Ich saugt den Knopf in sich hinein; sie versinken beide ineinander, und es waltet allein die dumpfe einheitliche Empfindung.

Wenn aber das Ich sich verliert in jeder Empfindung, die allein herrscht, wie kann es primär sein? Wäre das Ich vor der Empfindung, die Empfindung nur sein Akzidens, so müßte das Ich ja alle Empfindung überdauern, genießen können, so ist nicht abzusehen, warum die bloße Empfindung genügt, das Ich zu ertränken. Es gibt nur eine Erklärung: das Ich entsteht erst durch Spaltung, Beschränkung, Uberwindung der Empfindung. Dann ist es klar, warum die unbeschränkte Empfindung das Ich verschlingt. Es taucht in sie unter, wie es aus ihr erst auftaucht. Das Ich und die Empfindung leben so in Konkurrenz miteinander. Die Empfindung muß beschränkt sein, damit das Ich leben kann; das Ich lebt nur in der Scheidung und stirbt in der dumpfen Einheit der Empfindung. Die Empfindung wiederum lebt in der Einheit und stirbt eher in der scharfen Scheidung des Bewußtseins. Die Scheidung aber kommt nach der Einheit, die Differenz nach der Indifferenz, und so kommt das Bewußtsein, die Spaltung zu Ich und Welt, zu Psyche und Physis nach der psychophysischen Empfindung. Das Bewußtsein taucht auf und unter, es ist umspielt von der Dämmerflut der Empfindung. Das Bewußtsein ist vorübergehende Spaltung der Empfindung.

Erst aus der Urempfindung entsteht das Bewußtsein und das heißt die Spaltung in Subjekt und Objekt, in Empfindendes und Empfundenes. Nicht aus Seele und Körper entsteht die Urempfindung,

sondern aus der Urempfindung entstehen Seele und Körper. Sie entstehen durch Spaltung, Differenzierung im Bewußtwerden gegeneinander. Die Seele ist nur, sofern sie sich selbst erfaßt; der Körper ist nur, sofern er erfaßt wird. Körper ist also nicht ein Wesen, sondern eine Erkenntnisform, die sinnliche d. h. die Form, in der unmittelbar Anderes erfaßt wird. Solche Auffassung der Empfindung ist weder idealistisch noch materialistisch noch monistisch. Es ist durchaus nicht bloß eins da, etwa eine Seele, der ein Körper nur erscheint, oder ein Körper, der zugleich als Seele nur erscheint, oder etwas, das bald als Seele, bald als Körper nur betrachtet wird. Es treten vielmehr wirklich zwei Faktoren in der Empfindung zusammen; aber Seele und Körper werden sie erst, wenn der eine sich selbst erfaßt und den andern eben als andern erfaßt, wenn sie sich umschalten in den Gegensatz des Eigenen und Fremden, von Zentrum und Peripherie, von Innenwelt und Außenwelt.

Seele als Selbsterfassung und Körper als Fremderfassung differenzieren sich erst in der Empfindung, oder sie beginnen sich eigentlich erst in ihr zu differenzieren; denn es ist das Charakteristische der Empfindung, daß Subjekt und Objekt, Empfindendes und Empfundenes in ihr noch ineinanderliegen, in einem Erlebniston verschmolzen sind. Es ist das Charakteristische der Empfindung gegenüber aller schon auseinanderziehenden Anschauung, Vorstellung, Erkenntnis, nicht gegenüber dem Gefühl, das erst recht das Objekt mit dem Subjekt zur Lebenseinheit verschmilzt. Im Fühlen wie im Empfinden bin ich mehr oder minder eins mit meinem Gegenstand, und so hat man populär mit gutem Grund Fühlen und Empfinden immer synonym gebraucht. Mit besserem Grund allerdings hat die moderne Psychologie sie geschieden, mit bestem Grund aber sollte sie diese Scheidung wieder nur relativ setzen. Gilt es doch hier wieder den Kampf gegen alle Psychobureaukratie, die die Seele zerrt und beengt im Prokrustesbett, die das Leben fälscht, weil sie seine

Einheit verkennt! Man hat jetzt den Schmerz, bisher das gesteigerte Unlustgefühl, auch als Empfindung, als Sinneswahrnehmung anerkannt; man spricht neuestens von „Gefühlsempfindungen". Mehr und mehr weisen die Tatsachen auf die Schwierigkeiten der Scheidung, die wieder auf das Ineinanderspielen, den Übergang von Gefühl und Empfindung weisen. Gefühl und Empfindung differenzieren sich erst und immer mehr in der Entwicklung als das subjektivere und das objektivere Moment am Erlebnis. Im Urerlebnis sind sie einander noch am nächsten, sind sie am meisten eins, wie Subjekt und Objekt im Urerlebnis noch in dumpfer Einheit einanderwohnen. Wären sie absolut eins, so wäre es kein Erlebnis mehr. Denn in absoluter Einheit wie in absoluter Scheidung endet das Leben.

Das Urerlebnis

Ich liege am Meeresstrand; blau schimmert die flimmernde Flut in die träumenden Augen; weither flattern fächelnde Lüfte; leise rinnt der feine Sand durch die Finger; anstürmend, abschäumend, aufregend, einschläfernd kommt der Wogenschlag ans Ufer — oder ans Ohr? Ich weiß es nicht. Ferne und Nähe verschwimmen in eins; draußen und drinnen gleiten ineinander über. Näher und näher, trauter und heimischer tönt der Wogenschlag; jetzt schlägt er als donnernder Puls in meinem Kopfe, und jetzt schlägt er hinweg über meine Seele, umschlingt sie, verschlingt sie, während sie selber doch zugleich hinausschwimmt als blauende Flut. Ja, draußen und drinnen sind eins. Schimmern und Schäumen, Rinnen und Fächeln und Dröhnen — die ganze Symphonie empfundener Reize verklingt in einen Ton, alle Sinne werden zu einem Sinn, der eins wird mit dem Gefühl; die Welt verhaucht in die Seele, und die Seele löst sich in die Welt — noch eine Sekunde zwischen Wohligkeit und Stumpfheit, zwischen Wachen und Schlaf, noch ein letzter Gruß, ein Traumeswinken der Seele zum All, und sie entschlummert ins selige Nichts.

Unser kleines Leben ist von einem großen Schlaf umflossen: so fand es der größte, der weiseste der Dichter. Der Schlaf unsere Wiege, der Schlaf unser Grab, der Schlaf unsere erste Liebe, zu der wir zurückkehren, der Schlaf unsere Heimat, aus der wir am Morgen ausziehn, in die wir am Abend wieder einziehn, unser Leben aber die kurze Wanderschaft, die Spannung zwischen dem Auftauchen aus der Ureinheit und dem Versinken in sie!

Blau flutet das Meer, das unendliche, darin die Qualle jenes Urleben träumt, zu dem unser dämmerndes Ahnen noch durch

Aeonen der Erinnerung hinabsickert. Wie ein Auftauchen aus unendlicher Flut kommt das Leben, ein beständiges Erwachen aus der Versunkenheit, aus Perlenträumen der Nacht im Meer des Schlafs. Wo bin ich? fragt der Erwachende, und er orientiert sich, indem er sich distanziert gegen seine Umgebung und seine Umgebung gegen die weitere Welt. Erwachen heißt unterscheiden können. Das Leben beginnt als Spaltung, das Bewußtsein beginnt mit dem „Anstoß". Halt! Wer da? ruft die Wache und hält Blick und Waffe gespannt auf ihr Gegenüber. Das Leben beginnt mit dem Säuglingsschrei, beginnt als Dissonanz, als Störung, Krisis, Krieg — und wäre der Lebensanfang das Leben, so hätte der Pessimismus recht, dieser bis in den Baß der Überzeugung fortgesetzte Säuglingsschrei. Doch eine ewige Dissonanz hebt sich selbst auf, wird genossen — und Schopenhauer und Hartmann wurden die glücklichsten Menschen.

Die Dissonanz erst ermöglicht die Konsonanz wie die Spannung die Lösung. Und je höher die Konsonanz, desto breiter die Dissonanz, die von ihr aufgelöst ward! Und je breiter die Dissonanz, desto höher die Sehnsucht nach Konsonanz! Denn mit der Empfindung der Spaltung ist auch der Trieb da, sie aufzuheben. Zwischen Empfindung und Trieb aber vermittelt das Gefühl, das in der Mitte die Balance des Lebens hält. Doch das absolute Gleichgewicht wäre die absolute Gleichgültigkeit. Die absolute Einheit des Lebens wäre die absolute Indifferenz, die Aufhebung des Lebens. Das Leben lebt nur in beständiger Aufhebung des Gleichgewichts, indem Empfindung und Trieb aus der Mitte des Lebens, aus dem Gefühl herauspendeln — immer weiter, tiefer, höher, je mehr die Seele wächst. Gewiß, sie können sich nie ganz lösen, auch in der fernsten Schwingung nicht, und werden immer wieder ins Lebenszentrum zurückgenommen. Auch an der kältesten Empfindung, auch am härtesten Willen hängt noch ein Blutstropfen von Gefühl. Aber das Leben beginnt doch erst, wenn die ewig unbewußte Ureinheit von Empfindung, Gefühl

und Trieb, ihr reines Gleichgewicht noch so dumpf und leise erschüttert ist, wenn der erste Riß in der Seele zu klaffen beginnt, wenn damit die Seele überhaupt sich konstituiert als Einheit erst einer Mehrheit.

Der dumpfe Urzustand ändert sich, indem Empfindung und Trieb aus der indifferenten Einheit mit dem Gefühl hervortreten. Empfindung und Trieb sind die differierenden Funktionen, die Seele in passiver und in aktiver Variation. Empfindung ist schon Empfindung von Änderung, Trieb ist schon Trieb zur Änderung. Die Änderung fällt als Gewicht auf die Wage des Gefühls, wird erlebt an der Lebenseinheit, die aber erst mit der Änderung, im Wechsel sich erhebt. Die Wage funktioniert erst durch die Gewichte. Das Gleichgewicht besteht erst mit seiner möglichen Aufhebung. Das Gefühl bildet sich erst durch seine Beschränkung, indem Trieb und Empfindung aus ihm herausschwingen.

Das Leben fordert Aufhebung des Urzustandes. Aber seine bloße Aufhebung, die bloße Änderung schafft kein Leben, setzt nur einen neuen Zustand statt eines früheren, setzt einfach ein Anderes. Doch erlebt wird das Andere erst am Eigenen, erlebt wird die Änderung erst an der Bewahrung, die Differenz erst an der Lebenseinheit. So ist schon das erste Erlebnis notwendig gespalten oder doch zweiseitig, Erlebnis der Änderung und Erlebnis der Einheit, die sich bedingen, Empfindung und Gefühl. Gewiß, sie sind einander sehr nahe, und im Urerlebnis sind sie überhaupt noch nicht geschieden, sondern dumpf gären Änderung und Lebenseinheit ineinander. Es ist ein Erlebnisprozeß, der nach der Seite der Änderung Empfindung, nach der Seite der Lebenseinheit Gefühl ist. Empfindung ist das Gefühl der Änderung, Gefühl die Empfindung der Lebenseinheit. Mehr und mehr aber lockern sich beide gegeneinander; die zwei Seiten eines Prozesses wachsen sich aus zu zwei Prozessen und schließlich zu zwei Wesen. Die Empfindung der Änderung wächst sich aus zur

Empfindung des Anderen, zur Wahrnehmung; das Gefühl der Lebenseinheit wächst sich aus zum Gefühl des Eigenseins im Wechsel.

Das Urerlebnis hat in der Empfindung eine mehr objektive, im Gefühl eine mehr subjektive Seite, und so baut es sich allmählich aus dort zur Erfassung des Objekts, zum Weltbewußtsein, hier zur Erfassung des Subjekts, zum Selbstbewußtsein, und beide orientieren sich aneinander und ranken sich aneinander empor. Und je mehr sich das Erlebnis steigert, desto mehr schärft sich der Gegensatz zwischen der Lebenseinheit und der Änderung, desto mehr wird sich die Lebenseinheit ihrer Eigenheit bewußt und faßt sie die Änderung als Anderes, als Einwirkung eines Fremden, faßt sie als Subjekt ein Objekt. Ein Erlebnis ist ja nicht da, wenn die Lebenseinheit der Änderung erliegt, durch sie aufgehoben wird, und es ist auch nicht da, wenn umgekehrt die Änderung durch die Lebenseinheit aufgehoben wird, sondern es ist erst da, wenn die Lebenseinheit sich wahrt gegen die Änderung und sie doch festhält, sie unter sich bringt als eigene Erfahrung, sie als Anderes zu sich, sich als Subjekt zu diesem Objekt erfaßt. Je schärfer die Änderung gegen die Lebenseinheit kontrastiert, ohne sie aufzuheben, desto eher wird die Einheit des Erlebnisprozesses gesprengt, desto mehr treten Erlebender und Erlebtes auseinander. So erheben sich in wachsender Entfremdung Subjekt und Objekt aus dem Urerlebnis, so verzweigen sich aus ihm Gefühl und Empfindung, Gefühl als Erlebnis nach der Seite des Erlebenden, als Erfassung des Eigenen, Empfindung als Erlebnis nach der Seite des Erlebten, als Erfassung des Anderen.

Das Leben beginnt mit der Zersetzung des Urzustands, die Geschichte beginnt mit der „Vertreibung aus dem Paradiese", die Seele erwacht mit dem „Sündenfall", mit dem Riß, der ihre Einheit zerstört, mit dem Stoß, der ihr Gleichgewicht erschüttert. Aber man beklage es nicht. Das Paradies wird erst zum Paradiese in der Erinnerung und der Hoffnung, das Heil wird erst besessen, wenn

es durch Arbeit erworben wird, und auch in der erfindungsreichsten Zeit bleibt „das schnellste Tier, das zur Vollkommenheit trägt, das Leiden". Die Seele wird zum Helden, der sich losreißt von der umgebenden Welt und durch Kampf und Schuld schließlich eingeht in eine höhere Versöhnung mit dem Schicksal. Was aber dramatisch Held und Schicksal heißt, das heißt metaphysisch Seele und Welt und heißt erkenntnistheoretisch Subjekt und Objekt. Im letzten Grunde kann das philosophische System sich nicht anders entwickeln wie das Drama und das Drama nicht anders wie das Leben — wenn beide, System und Drama, lebendig sein wollen.

Aus dem Urerlebnis schon drängt es zur Spaltung in Seele und Welt, keimt es zum Gegensatz von Held und Schicksal. Schon das Urerlebnis ist subjektiv und objektiv zugleich, ist gefühlt und empfunden. Denn jedes Erlebnis enthält eine Änderung und eine Wahrung der Lebenseinheit. In dem Augenblick, da sie nicht mehr verschmolzen sind, da ein Erlebender noch blind und triefend sein Haupt hebt aus der Versunkenheit im Strom des Erlebens, aus dem Verquollensein mit dem Erlebten, in dem Augenblick, da die Lebenseinheit staunend, befremdet die Änderung von sich ablöst, als ein Fremdes vor sich hält, in diesem Augenblick der Entfremdung, des Kontrastes haben sich aus dem Erlebnisprozeß die zwei Pole des Eigenen und des Fremden herausgehoben, haben sich die Erlebnisseiten substantiiert zu Subjekt und Objekt, in diesem Augenblick ist das Bewußtsein da.

Es kann ein Augenblick sein, es kann allmählich kommen — denn es ist ein Erwachen, das ja langsam oder plötzlich kommen kann. Es gibt ja auch Mutationen, und natura facit saltus. Oder meint man, daß Kriechen erklärlicher sei als Springen und daß der kleine Fortschritt kausal begründet sei, der große nicht? Was ist groß und klein in der unendlichen Entwicklung! Wenn aber das Entwicklungsprinzip nur bedeuten soll, daß der Weltheld zur Schnecke wird, so

ist dies heilige Prinzip nur blindes Vorurteil, ja Betrug. Denn es sucht die unerklärliche Variation durch Verkleinerung und Verlangsamung unspürbar zu machen und sie so zu verheimlichen. Doch die Variation bleibt im letzten Grunde ein Akt der Freiheit, die Differenzierung eine Selbstdifferenzierung, und auch die passivste Funktion der Seele, das Empfinden, kommt nicht als reine Passion zustande, sondern durch Wahrung der Lebenseinheit gegen das Erlebte, durch Mitsprechen des Empfindenden in der Empfindung. Die Seele wird wach, indem sie ihr Selbstgefühl gegen die Reize spannt, indem sie die Reize von sich und voneinander unterscheidet. Und die Seele schläft ein, indem ihr die Reize in einen Reiz verschwimmen, in den sie schließlich selber versinkt.

Da taucht nun die Seele hinab in jenen Urzustand, der mit dem Schlaf beginnt, aber weit, weit hinter den traumlos tiefsten Schlaf reicht, wo es kein Sein für sich noch für andere gibt, kein geistiges und sinnliches Sein, kein Ich und keinen Körper, keine Seele und keine Welt. Es ist jenes Ursein der reinen Indifferenz, in das hinab auch nicht einmal unsere Ahnung reicht. Sie reicht nur bis in jene erste Differenzierung, in jene Urempfindung, in der Subjekt und Objekt auch noch ineinanderliegen, die darum psychophysisch ist. Es ist der letzte Moment vor dem Einschlafen, vor dem Versinken in die Hypnose. Das Ich und alle Reize ertrinken in einer Empfindung. Der eine Gegenstand, der die Seele bannt, wird ihr zum Bett, in dem sie entschläft. Der schwarze Fleck, auf den du starrst, umwallt dich zuletzt, wird dir zur Nacht, in der du selber schwarz wirst. Nicht du bist mehr noch ist der schwarze Fleck, sondern die dumpfe Einheit der Empfindung waltet, bis auch sie versinkt. Und dies ist nicht nur das Letzte, sondern auch das Erste. Aus Indifferenz zur Differenz geht der Weg der Entwicklung.

So laß uns untertauchen in den Urzustand des Lebens, in das niederste organische Sein, das nicht so glücklich ist mit Herbart

sogleich vorzustellen oder auch nur mit Condillac sofort zu riechen. Laß unsern Geruch stumpf werden und unsere Ohren taub, laß unsere Augen erblinden, laß alle Fernsinne einschrumpfen zur nächsten Wahrnehmung durch unmittelbare Berührung — ist es der Hautsinn, der bleibt, wie er ja als der ursprüngliche gilt? Es ist noch gar kein bestimmter Sinn, der sich da regt, es ist so wenig Härte oder Kälte wie Röte oder Süße, die da empfunden wird, es ist das Surrogat, der Vorschmack aller Sinne, es ist die ganz undifferenzierte Empfindung, stumpf gegen alle Unterschiede von Arten, von Graden, von Subjekt und Objekt.

Und doch selber Differenzierung! Denn alle Empfindung ist Empfindung von Änderung, ist Anzeige eines Unterschiedes gegen den bisherigen Zustand. Die Urempfindung ist so die reine Anzeige eines Unterschiedes, ist undifferenzierte Differenzierung, d. h. sie zeigt nur das Daß einer Änderung an ohne ihr Was. Die Urempfindung ist so die erste Aufhebung jenes Urseins, von dem nichts auszusagen ist, weil es die reine Indifferenz ist. Die Urempfindung ist noch vereint mit dem Urgefühl und dem Urtrieb; sie ist vorletzte Einheit, letzte vor und erste nach der reinen Einheit im Absoluten, erste und letzte Spannung, und alles Leben ist Spannung, die ihre Lösung fordert. Alles Leben ist Spaltung und trägt Sehnsucht nach dem Absoluten, nach der ersten und letzten Einheit. Alles Leben ist Aufhebung des Gleichgewichts und Zurückstreben ins Gleichgewicht. Solche Heimkehr aber finden wir in Religion und Kunst. Die Kunst schenkt uns die Lebenseinheit im Einzelnen wieder, die Religion führt uns zur Einheit im Ganzen, zur Heimat selber.

Doch ist's keine Heimkehr mit leeren Händen, kein bloßer Rückfall in den Urzustand. Sonst wäre die Kunst Schlaf und die Religion Tod. Es gibt ein Wiederfinden des Gleichgewichts mit schwereren Gewichten, nach höheren Schwingungen, eine Lösung nach machtvollsten Spannungen. Im Künstler und Propheten

mindert sich nicht, sondern steigert sich das Leben. Sie sind die Führer ins verlorene Paradies, das nun erst beim Wiederfinden zum Paradiese wird. Es ist nicht die alte, dumpfe Lebenseinheit mehr, zu der der Künstler strebt und führt, es ist die gefühlte Wiedervereinigung, nicht die leere, sondern die volle Einheit, nicht die Einheit der Indifferenz, sondern die Einheit der Differenz, der Mannigfaltigkeit, die Harmonie. Denn der Dichter kommt aus einer langen Trennung von Seele und Welt, kommt aus der Sehnsucht, und die Sehnsucht kommt aus dem Gegensatz, und die Einheit, die der Dichter kündet, kommt als Heilung nach schwerem Leide. „Nicht in mir selbst leb' ich allein; ich werd' ein Teil von dem, was mich umgibt, und mir sind hohe Berge ein Gefühl" — so singt in Byron die zerrissenste Seele Englands, so singt der Weltschmerz, so heilt sich im Einheitsgefühl das Leiden der Seele an der Welt.

Der Dichter wie der Prophet führt zur Einheit höheren Lebens, führt hinauf; der Pantheist aber oder Monist führt hinab zur Alleinheit als der Einheit mit dem niedersten Sein, nicht mit den hohen Bergen, sondern mit der sandigen Ebene, zu dumpfer Vermischung statt zu bewußter Harmonie. Auch Schopenhauer war Pantheist, und er führte ins lebensleere Nichts. Der Pantheismus ist ein Schlummerlied. Gewiß, auch Haschisch und Opium können beseligen, weil sie steigern, bevor sie lähmen. Die reine Betäubung ist leer. Auch Einschlafen erlöst; es erweicht, entkörpert die Dinge und entseelt das Ich und läßt nur das Schattenspiel des Traumes, das rasch verweht. Doch beglückend ist das Einschlafen nur, solange die Spannung noch fortwirkt in der Lösung, solange die Lösung noch nicht vollendet ist, solange das Ich sich fühlt in der Hingabe und das Schmelzen der Dinge in die Einheit des Erlebens empfindet. Ich liege am Strande, und Himmel und Meer verlöschen im Nebel, und die Wellen verrauschen in meine Seele, und meine grauende Seele zerfließt in die graue See —

Die Gesetze der Empfindung und die Lebenseinheit

Empfindung ist Empfindung von Änderung, ist Unterschiedserlebnis, beschränkt durch die Lebenseinheit — darin liegen alle Gesetze der Empfindung, daraus lösen sich mehr oder minder all ihre Rätsel. Denn ohne diese Bestimmung stehen wir vor lauter dunklen, harten Tatsachen, die man nur demütig hinzunehmen pflegt zur Anbetung, und zu deren Konstatierung man so freudig hinaufstieg, daß man oft den Abstieg zur Erklärung vergaß. Da wird das Verhältnis der Empfindung zum Sinn (in der spezifischen Energie), zum Reiz (im psychophysischen Grundgesetz), zum Gefühl, zum Raum usw. in allerlei Tatsachen bestimmt, die ungedeutet uns starr anblicken wie byzantinische Heilige.

Empfindung ist Empfindung von Änderung — darin liegt als erstes Gesetz ihre Vergänglichkeit. Eine Empfindung versinkt ins Unbewußte, Unempfundene, je mehr sie dauert; ein Reiz stumpft sich ab durch Gewohnheit; ein Eindruck verblaßt, je mehr er sich gleich bleibt. Natürlich; dauern, gewohnt sein, sich gleich bleiben heißt eben der Änderung entzogen sein und damit der Empfindung. Das Neue reizt, weil es ändert und eben nur Änderung empfunden wird. Wir nennen die Sinnenwelt vergänglich; sie muß es sein als Sinnenwelt, als Erscheinung für unsere Sinne, als Ausbau unserer viel vergänglicheren Empfindung. Wir sterben beständig in unsern Empfindungen; sie verwittern, erblassen, versinken schon, indem sie leben. Sie leben eigentlich nur, indem sie geboren werden, solange sie jung, solange sie neu sind; denn sie sind ja nur Erlebnisse von Änderungen.

So tragen wir in uns einen unübersehbaren Campo santo voll begrabener Empfindungen, doch auch voller Denksteine der Erinnerung.

Denn der Vergänglichkeit der Empfindung wirkt die Lebenseinheit entgegen und schenkt ihr zum Troste das Gesetz der Spuren. Die Lebenseinheit duldet nicht, daß Erlebtes verloren gehe. Denn Lebenseinheit bedeutet ja Kontinuität, Zusammenhalt alles Erlebens. Die Änderung, die nun einmal allein empfunden wird, wird erlebt von der Lebenseinheit als Träger des Erlebens, ist überhaupt Änderung erst für die Lebenseinheit — denn Änderung gibt es nur an etwas Bleibendem, und an der Lebenseinheit, die eben die Änderung erfährt, bleibt sie nun auch unbewußt hängen. Eine Änderung, die nicht irgendwie bleibt, die keine Wirkung hinterläßt, wäre eine Ursache ohne Wirkung, wäre eine Änderung, die nicht ändert, wäre ein Widerspruch.

Nicht die Änderung ist vergänglich, sondern nur das Erleben der Änderung, die Empfindung, und während die Empfindung selber als Erlebnisprozeß vergeht, bleibt der Inhalt der Empfindung, die Änderung. Der Heroldsruf verklingt in der Seele, die Empfindung als das Pathos der Einführung, aber das Eingeführte bleibt. Die Spur bleibt von allem, was gespürt wird. Nichts ist umsonst erlebt. Alles Erlebte, so sehr es für die Gegenwart des Erlebens, aus dem Bewußtsein, aus der Empfindung schwindet, bleibt eingetragen in die Summe des Erlebten als Niederschlag am Organismus, ändert ihn in der erlebten Richtung, schafft eine Bahn, die nun leichter befahren wird. Jedes Erlebte bereichert den Organismus; jedes Erlebnis schafft sozusagen ein neues Organ, ist die erste Übung einer neuen Funktion, hinterläßt eine Spur als Ansatz leichterer Erneuerung.

„Das Gedächtnis als Eigenschaft aller organischen Natur", wie es jetzt wieder entdeckt wurde, ist keine neue Tatsache, ist keine fremde Zugabe für die organische Natur, sondern in ihrem Wesen gegeben. Das Gedächtnis ist mit der Lebenseinheit gegeben, mit dem Zusammenhalt des Erlebens, der das Kennzeichen des Organischen ist.

Organisch ist nur, was im Wechsel bleibt, was in sich die Kontinuität des Geschehens als seines Geschehens wahrt, was alle seine Funktionen festhält. Organisch ist, was Organe hat und in ihnen abgelagerte Funktionen, latente Erinnerungen, die immer wieder aktuell werden können, und was so seine Vergangenheit immer wieder seiner Gegenwart, seinem Bewußtsein zur Verfügung stellt, sie wiederempfinden läßt. So kann jede Empfindung, die ja nur lebt, solange sie neu ist, immer wieder erneuert werden. Der Heroldsruf kann wiedertönen. So geben uns die Empfindungen nicht nur das Bild flüchtigster Vergänglichkeit, sondern kraft der Lebenseinheit auch das Bild der Auferstehung.

Aber es gibt noch einen andern Trost für die Vergänglichkeit der Empfindungen; denn an ihr hängt der Reichtum der Empfindungen. Wir sterben beständig in unsern Empfindungen, aber wir verjüngen uns auch beständig in ihnen. Indem sie versinken, geben sie neuen Empfindungen Raum. Da sie nicht alt werden können, muß das Empfindungsleben, um sich zu erhalten, beständig sich variieren. Es stirbt, indem es still steht; es lebt nur, indem es wechselt. Es dreht sich wie ein Kaleidoskop; es braucht wie ein gieriges Feuer immer neue Nahrung; es ist die Blasiertheit selber, die nur durch immer neue Reize wach bleibt. So steht die Empfindung unter dem Gesetz der Mannigfaltigkeit.

Wären wir nur empfindend, so lebten wir nur im Taumel beständiger Änderung, nur in der Flucht der Erscheinungen, nur im Vergänglichen. Aber wir tragen in unserm Gefühl die Lebenseinheit. An ihr erst erleben wir, messen wir den Wechsel der Empfindungen. In unsern Empfindungen, unsern Sinnen tragen wir die Welt des Vergänglichen, in unserm Fühlen sind wir unvergänglich. So erleben wir im Empfundenen und Gefühlten, im Sinnlichen und Seelischen den Gegensatz des Sterblichen und Unsterblichen. Die Welt zieht vorüber an unserer Seele, die Lebensmannigfaltigkeit an

der Lebenseinheit. Wir erleben die eine nur an der andern, und was wir empfinden, wird nicht nur bestimmt vom Empfundenen, vom Objekt, von der Welt, sondern auch vom Subjekt, von unserer Lebenseinheit, die ja nicht bloß als Gefühl da ist, sondern auch als Trieb sich zu wahren, sich zu betätigen. Der Reichtum der Empfindungen würde uns erdrücken, die Armut der Empfindungen uns langweilen, uns abstumpfen. Der Lebenstrieb als Lebenseinheit bestimmt, kontrolliert darum das Maß unserer Empfindungen, beschränkt sie, treibt sie, mindert und steigert unsere Empfänglichkeit, unsere Empfindungsfähigkeit, legt der Empfindung und ihrer Mannigfaltigkeit das Gesetz der Schwelle auf, d. h. er bestimmt ihre Grenzen nach oben und unten und dazwischen, ihre Reizschwelle wie ihre Unterschiedsschwelle, bestimmt, wie stark, wie schwach, wie fein wir empfinden können, bestimmt also die Quantität der Empfindungen, beschränkt so wiederum ihre Mannigfaltigkeit.

Die unendliche Vielheit der Empfindungen, der Taumel würde uns ebenso betäuben wie die Starre einer Empfindung. Die unendliche Vielheit der Empfindungen läßt das Gefühl nicht nachkommen und widerspricht der Lebenseinheit; die Einheit der Empfindung aber entspricht ihr nur zu sehr, so daß sie ihr nichts mehr sagt. Und jetzt erst fassen wir den letzten Grund, warum eine Empfindung allein schließlich das Bewußtsein betäubt bis zu seiner Aufhebung. Die Einheit der Empfindung würde mit der Lebenseinheit zusammenfallen, mit dem Gefühl eins sein; damit würden Objekt und Subjekt des Erlebens zusammenfallen, in deren Scheidung gerade das Bewußtsein besteht. Mit dem Wechsel der Objekte erst schnürt sich die Lebenseinheit als Subjekt ab; sie fühlt sich als Einheit erst gegenüber einer Mannigfaltigkeit; sie faßt sich selbst, faßt sich als Eigenheit, d. h. sie identifiziert sich erst gegenüber einem Variablen.

Das Bewußtsein besteht nur durch beständige Erneuerung, durch

beständige Erhebung des Subjekts über das Objekt, durch beständige Spannung zwischen beiden. Aber wenn immer nur ein und dasselbe Objekt da ist, so hat das Subjekt nichts mehr zu überwinden, so löst sich die Spannung; das Objekt wird immer weniger Objekt, fremdes Gegenüber; es wird immer vertrauter für das Subjekt, immer mehr verdaulich und schon verdaut, immer zugehöriger, selbstverständlicher, leerer; es geht immer glatter in einen Lebensprozeß mit dem Subjekt ein, und damit schwindet die Bewußtseinsspannung. Das Bewußtsein ist selber ein Organismus, der beständig Nahrung verlangt; es ist nur da, solange es wach gehalten wird, und darum fordert es den Wechsel der Objekte, damit sich das Subjekt beständig von ihnen differenziere. Das Bewußtsein ist kein beharrender Zustand, sondern immer neue Tat; es lebt nur durch immer neue Überwindungen, und dazu gehören immer neue Objekte. Ein bleibendes Objekt müßte mit dem Subjekt zusammenfallen und so das Bewußtsein aufheben. Denn die bleibende Einheit ist ja nicht eine zufällige Eigenschaft des Subjekts, sondern sein Wesen. Das Subjekt lebt nur durch Selbsterfassung, als das sich Identifizierende, sich Einsetzende, und kraft solcher Einsetzung, als Einheit konstituiert es das Bewußtsein. Wenn aber das Objekt auch Einheit ist, so ist da nichts zu konstituieren, so geht das Objekt auf im Wesen des Subjekts, wird zu einem Lebensprozeß mit ihm, und das Bewußtsein wird leer und muß schwinden.

Die Empfindung, die ja Objekte einführt, braucht den Wechsel, braucht Mannigfaltigkeit. Der allein bleibende Reiz wird nicht mehr empfunden. Eine Empfindung ist schließlich keine Empfindung. Durch sich gleich bleibende Einheit verliert die Empfindung ihren Charakter. Denn sie ist ja auch nicht zufällig wechselnd und mannigfaltig, sondern sie ist gerade das Wechselnde und Mannigfaltige am Erlebnisprozeß; sie ist in ihm, was ablösbar ist von der Lebenseinheit, was als Affektion für sie vorübergeht und aus dem sich ihr ein

Fremdes, ein Objekt gegenüberstellen läßt. Objekt kann nur sein, was ablösbar ist im Lebensprozeß vom Lebenszentrum, vom Subjekt, und ablösbar kann nur sein, was daran nicht haftet, sondern wechselt. In der Empfindung variiert sich, differenziert sich der Lebensprozeß gegen die Lebenseinheit, wird eine Mannigfaltigkeit von der Lebenseinheit erlebt. Würde nur eins erlebt, so würde nichts erlebt, so würde das eine Erlebte mit der Lebenseinheit zusammenfallen, so würde die Empfindung im Lebensprozeß eins werden mit dem Gefühl. Die Empfindung braucht die Vervielfältigung, um überhaupt etwas zu sein, um sich von der Lebenseinheit und damit vom Gefühl abzuscheiden. Der Sinn der Empfindung, ihr Besonderes ist gerade die Spezialisierung der gefühlten Lebenseinheit, die Differenzierung, Vervielfältigung des Erlebens. Da aber das Lebensgefühl Einheit ist, also der Spezialisierung, der Differenzierung widerspricht, so bedeutet die Empfindung als Vervielfältigung des Erlebens eine Entfremdung vom Lebensgefühl, ein Fremdwerden des Lebens, schließlich ein Erleben des Fremden. Da ferner das Subjekt ja das sich selbst Erfassende, sich stets Identifizierende im Lebensprozeß ist, so geht die Empfindung, da sie auf Differentes, also gerade Nichtidentisches geht, auf das, was nicht Subjekt ist, was dem Subjekt gegenübersteht, auf das Objekt.

Hier darf man Fichte beschwören in seiner tiefsten Weisheit, ohne seinem Subjektivismus sich gefangen zu geben. Denn das Subjekt scheint dem Identitätssatz zu folgen, das Objekt dem Satz vom Widerspruch. Aber man darf eher umgekehrt sagen: der Identitätssatz folgt dem Wesen des Subjekts, der Satz vom Widerspruch dem Wesen des Objekts. Die Logik ist verankert im Lebensprozeß; denn Denken ist selber ein tiefstes Leben. Der Identitätssatz spricht nur aus, was zuerst das Subjekt betätigt, d. h. das sich selbst Erfassende, sich Identifizierende. Das Subjekt ist einfach das Identische im Lebensprozeß, das Uridentische, das Objekt ursprünglich das Differente

im Lebensprozeß, das Urdifferente. Alles Erleben ist ja Erleben eines Verschiedenen an einem Identischen. In allem Erleben gibt's daher ein Wiederfinden und ein Unterscheiden. Was durch alles Erleben sich wiederfindet und so die Einheit des Erlebens konstituiert, ist der Erlebende selber, das Subjekt. Und demgegenüber ist das Abweichende, Differente im Erleben das Objekt oder doch der Ansatz zum Objekt in der Empfindung.

Empfindung ist schon Differenzempfindung, ist Unterschiedserlebnis. Das ewig Gleiche wird nicht empfunden. Und wenn ein ewiger Donner rollen wollte, und wenn die Sterne sängen — die Sphärenharmonie, die K. E. v. Baer für möglich hielt, könnten wir nicht hören, und für den Grundton der Welt sind wir taub. Und darum schweige man über das Absolute. Eine Welt, eine Überwelt könnte in ihm wohnen, aber wir erfahren sie nicht, weil sie sich gleich bleibt. Die Dominante der Welt, ihre Mitte, ihre Einheit und Gleichheit, ihre Normalität bleibt unsern Sinnen stumm. Wir empfinden nur Ausschnitte dessen, was wir nicht empfinden. Wir sind arme Karikaturisten, die nur die Spitzen und Ecken der Welt belauern, rohe Kuriositätenjäger, die nur nach Abnormitäten haschen, schaukelnde Kinder, die nur am Steigen und Fallen sich freuen, traurige Reklamehelden, die nur vom Auffälligen leben. Wir sind das alles, wenn wir nur dem Empfinden, nur unsern Sinnen trauen. Denn die Sinne sind *exzentrisch*; sie zeigen nur Abweichungen an. Sie zeigen nicht das Sein, sondern nur die Ausschreitungen des Seins; sie zeigen nicht die Sonne des Absoluten, sondern höchstens seine Strahlenbrechungen; sie zeigen nicht Stamm oder gar Wurzel der Welt, sondern nur ihre Verzweigungen, nicht das Ganze der Welt, sondern nur das Einzelne, aber auch das Einzelne nur in seinen Unterschieden.

Die Sinne fassen nicht das Wesen der Welt, sie fassen nicht einmal das Wesen eines Dinges, sie fassen bloß die Unterschiede der

einzelnen Dinge. Sie fassen nur Unterschiede und damit nur Relatives. Sie bestimmen jedes nur nach seinem Verhältnis zu anderm. Sie sagen nicht, was es ist, sondern nur, worin es sich von anderm unterscheidet. Merkmale sind Unterschiede, und Unterschiede nur sind Reize. Zwei Dinge, die in jeder Beziehung gleich sind, fallen für uns in eins zusammen. Wir empfinden auch keine Farbe als solche, keine allein; wir empfinden eine Farbe nur im Unterschied gegen andere. Alle Farbenempfindungen sind so in gewissem Sinne Nachbilder. Die Kunst weiß es, daß die Farbenfolge eigentlich erst die Farbe schafft. Und die Kunst steigert doch nur das Leben. So untersteht die Empfindung dem Gesetz der Relativität.

Wir empfinden das eine nur gegenüber dem andern, wir empfinden nur Differenzen. Unsere Sinne sind Unterscheidungsmittel, die ersten Instrumente zum Sichten und Messen, und als solche sind sie bereits in ihrem biologischen Wert erkannt worden. In der reinen Einheit aber erlischt die Empfindung; denn sie ist das sich differenzierende Erleben. In der Differenzierung liegt Richtung, Tendenz und damit auch Fortschritt der Empfindung. Je entwickelter ein Empfindungsleben, desto vielseitiger, desto reicher und feiner in seinen Unterschieden. Wäre die Empfindung in ihrer Entwicklung sich selbst überlassen, so wäre sie rein differenzierend: jeder Reiz verschieden vom andern, jede Empfindung ein neuer Eindruck. Dann aber würde das Empfindungsleben ganz auseinanderfallen, würde ein Chaos von Eindrücken. Doch wieder ist es die Lebenseinheit, die der Differenzierung entgegenwirkend die Hypertrophie der Empfindungen einschränkt.

Die Lebenseinheit, der die Auflösung zum Chaos widerstrebt, organisiert die Empfindungen. Sie läßt sie ja nur zu einer Vielheit auswachsen, die von ihr eben als Einheit noch erfaßt, erlebt, beherrscht werden kann. Sie setzt nicht nur der Empfindung in den Schwellen Grenzen der Differenzierung, sie begrenzt nicht nur die Zahl der Empfindungen, sie reduziert die zugelassenen noch weiter, bringt

deren Vielheit ihrer eigenen Einheit näher, indem sie die Ungleichheiten d. h. die Einzelheiten der Empfindung nach Arten d. h. nach Gleichheiten abstuft. Würde die Welt nur aus Gleichem bestehen, so würde sie für uns nicht existieren, oder wir müßten, um sie zu erleben, Ungleichheiten in sie hineinsehen. Aber würde die Welt nur aus Ungleichem bestehen, so müßten wir wiederum Gleichheiten in sie hineinsehn, um sie zu erleben; denn das absolut Ungleiche widerspricht unserer Lebenseinheit. Wir können nun einmal die Welt nur als Gleichheit in der Ungleichheit, als Einheit der Mehrheit und so organisch fassen; denn wir können sie nur so erleben. Erleben heißt schon vergleichen, an Einem Verschiedenes erleben. Das Erleben muß zugleich der identifizierenden Tendenz der Lebenseinheit wie der differenzierenden Tendenz der Empfindung entsprechen. Was im System gegeben ist, die der Ausbau der Erkenntnis ist, die selber wieder der Ausbau des Erlebens ist, das ist schon im Erleben selber angelegt: die Beziehung der Mehrheit zur Einheit, der Ausgleich zwischen Identifizierung und Differenzierung.

Alles Leben wie alles Denken, das ja selber ein Leben ist, bewegt sich im Vereinigen und Trennen. Das Extrem der Vereinigung, die reine Einheit ist die Identität, gegeben in der Lebenseinheit, in unserer Selbsterfassung, im Subjekt. Das mögliche Extrem der Differenzierung, der Lebensfülle ist gegeben in der Summe der Objekte, in der Welt. Aber wir erfassen die Welt nur, indem wir sie unserer Lebenseinheit und damit der Identität möglichst annähern, indem wir sie wenigstens auf Gleichheiten bringen. Die Gleichheit ist die Artidentität, die Essenzeinheit. Wir fassen unsere Wahrnehmungen nach Arten geordnet auf. Man meint, ich spreche bereits vom Denken, das die Erscheinnngen unter Begriffe ordnet. Aber ich spreche noch vom Empfinden, vom bloßen Wahrnehmen, in dem viel mehr Vernunft liegt, als unsere Rationalisten — und unsere Empiristen zugeben wollen. Unser Denken ist schon in den Tiefen

des Erlebens, im Empfinden verankert. Unser Empfinden schon bildet Arten; unsere Sinnesqualitäten sind die Prototypen unserer Begriffe. Unsere Sinne bilden Qualitäten, d. h. sie haben spezifische Energien. Jeder Sinn gibt ja eine bestimmte Art von Empfindungen, und die spezifische Sinnesenergie wird so verständlich als Organisation des Erlebens, als sichtende Ordnung der Empfindungen, als Abstufung ihrer Differenzierung, ihrer Ungleichheiten nach Gleichheiten, nach Arten.

Die spezifische Energie liegt den Sinnen nicht als fremdes Gesetz auf, sondern ist ihr Wesen. Sie werden Sinne erst durch die spezifische Energie. Sie haben nicht, sie sind spezifische Energien. Die Sinne sind Spezifikationen der Wahrnehmung. Die Empfindung selber ist schon Abzweigung vom Lebensgefühl; die Sinne sind wieder Verzweigungen der Empfindung, ihre Fortsetzungen, Ausgestaltungen und dadurch ihre Mittel; denn jedes Mittel ist eine Erweiterung dessen, dem es dient. Die Sinne sind gleichzeitig Differenzierung der Wahrnehmungen und Einschränkungen dieser Differenzierung, Typisierungen der Wahrnehmung; sie sind gleichzeitig unterscheidend und vereinheitlichend, d. h. sie sind artbildend, spezifizierend. Die Art ist verschieden von andern und einheitlich in sich. Als Artdifferenzierungen entsprechen die Sinne der Tendenz der Empfindung, als Arteinheiten entsprechen sie der Forderung der Lebenseinheit, die die Differenzierung nicht grenzenlos ausschweifen, sondern zur Annäherung an ihre eigene Einheit sich abstufen, zu Typen fixieren läßt.

Die bloße Differenzierung führt ins Leere. Ist alles verschieden, so ist es gerade so gut, als ob alles gleich und nichts verschieden wäre. Die Unterschiede wirken erst, wenn sie von Gleichheiten sich abheben. Unterschiede ergeben sich als Resultate der Vergleichung, und vergleichen kann man nur, was irgendeine Gemeinsamkeit, eine Gleichheit bietet. Unser Erleben organisiert sich erst zum Bewußtsein,

indem es Stufen bildet, d. h. Gleichheiten von Ungleichheiten. Das Gesetz der Stufenbildung gilt vom niedrigsten Empfinden bis zum höchsten Erkennen, das am meisten abgestuft ist. Wir fassen nur Gleichheiten von Ungleichheiten oder Ungleichheiten von Gleichheiten. Indem wir bestimmen, identifizieren und differenzieren wir zugleich, setzen wir verschiedene Einheiten, einheitliche Verschiedenheiten. Wir müssen im Denken wie im Leben zugleich der Lebenseinheit und der Lebensmannigfaltigkeit, der Forderung der Identität wie der Differenz Genüge tun — das geschieht nicht durch leeres Abgleiten von der einen zur andern, durch kontinuierliche Übergänge und Mischungen, die gegen beide Forderungen stumpf sind, sondern indem wir beide in wechselnde Beziehung setzen. Wir müssen die Einheit vervielfachen und die Vielheit vereinfachen. Wir tragen die Einheit aus der Seele in die Welt, und wir tragen die Vielheit, die Differenzierung aus der Welt in die Seele; wir konzentrieren die Welt, und wir individualisieren uns selbst. Und dies heißt erkennen: die Welt nach der Seele und die Seele nach der Welt deuten, d. h. die Einheit nach der Vielheit und die Vielheit nach der Einheit bestimmen.

Wir können nun einmal die Vielheit nur als viele Einheiten fassen. Wir können die Vielheit nicht blindlings in sich selber abstürzen lassen, sondern müssen sie auffangen durch unsere Lebenseinheit, müssen die Differenzierung stützen durch die Identität, müssen in aller Lebensbuntheit die Einheit unseres Erlebens immer wieder erneuern, müssen gleichsam uns selber immer wiederfinden in unserm Erleben, indem wir Unbekanntes auf Bekanntes beziehen, Einheiten, Konstanten, Gleichheiten, Typen setzen in aller Variation. Wir erweitern unsere Erkenntnis nicht durch reines Ausspinnen von Fäden, sondern netzartig durch Knotenbildung, durch beständige Zurücknahme des Ausgreifenden in den Zusammenhang, durch Wiederanknüpfung des Gelösten, durch Stufensetzung.

Unsere Empfindung bereichert sich gerade dadurch, daß sie sich in unsern Sinnen erst verästelt, ehe sie sich verzweigt, daß sie nicht bald ihre ganze Buntheit ausstrahlt, sondern sich auf die großen Stammestypen der Sinne einschränkt, von denen aber jeder wieder Wurzel eines ganzen Systems sein kann. So vervielfältigt sich die Empfindung in den Sinnen gerade dadurch, daß sie sich in jedem Sinn vereinseitigt — wie unsere Kultur sich bereichert durch Arbeitsteilung, durch Ausbildung einseitiger Spezialitäten. Wie die Arbeitsteilung ist aber auch die spezifische Sinnesenergie stets im Werden und schon darum nur relativ, und darin wenigstens, daß sie nicht absolut ist, liegt das Recht des erhobenen Zweifels an ihrer Giltigkeit. Es gibt nicht nur ein Vikarieren der Sinne füreinander: ihre spezifische Energie selber ist ja ein Produkt der Entwicklung und noch in steter Weiterbildung.

Aus der dumpfen undifferenzierten Urempfindung, die nur Differenz überhaupt anzeigt, aus den Ursinnesorganen, ob nun „Plakoden" oder „Sensillen", entfalten sich die großen Sinnessysteme, sich immer weiter verzweigend. Soll man noch von einem Hautsinn sprechen und nicht spezieller von Tastsinn, Drucksinn, Wärmesinn, Kältesinn, Schmerzsinn? Hat sich der Gehörssinn nicht in Geräusch- und Tonsinn differenziert wie der Gesichtssinn in den Sinn für Helligkeit und für Farbe? Und spezifiziert sich der Farbensinn nicht wieder als Rot-, Blau-, Grünsinn usw., da dem Farbenblinden der Sinn für einzelne Farben fehlen kann? Jede Empfindungsqualität weist schließlich auf eine spezifische Energie, auf einen besonderen Sinn oder doch den Ansatz dazu. Und jede Qualität entfaltet wieder ihre Quantitäten, eine ganze Skala möglicher Grade.

Mit einer unsäglichen Fülle von Differenzierung, als reich instrumentierte Resonanz antwortet die empfindende Seele auf die Welt — auf die Welt, die an sich farblos und tonleer ist, weder warm noch kalt, weder süß noch bitter, weder hart noch weich, diese Welt,

die nicht leuchtet noch duftet, auf dieses leere Chaos von Schwingungen. Wie eine Äolsharfe ist die Seele in die Welt gehängt, tönend von allen Winden der Welt. Aber nur für die Seele, die empfindende, klingt die Welt; nur für sie putzt sich die Welt so reich. Das Sein ohne die Seele ist kahl. Wir erst machen die Welt so schön; denn in uns ist die Sonne, die die Welt leuchten läßt. Darin liegt ein hoher Stolz, aber auch eine tiefe Mahnung. An uns liegt es, was die Welt uns sagt, wieviel sie uns gibt. Sind wir stumpf, dann verarmt die Welt. Steigern wir unsere Empfindung — und die Welt jauchzt auf in der Fülle der Reize. Aus unserer Seele füllt sich unser Auge; aus unserm Auge füllt sich unsere Welt. Danken wir der modernen Kunst, die unser Auge verfeinert wie unser Ohr bereichert hat! Denn wir sehen die Welt erst recht, wenn wir sie malen — weil wir die Welt schon malen, indem wir sie sehen. Mit unsern Sinnen schaffen wir die Welt als Welt, als diese Vielheit in buntem Schmuck, als diesen Kosmos. In jene Schwingungsmasse empfinden wir Qualitäten hinein und erfassen verschiedene Schwingungstempi als verschiedene Töne, Temperaturen und Farben, also höchstens verschiedene Quantitäten als verschiedene Qualitäten. Und dies gerade heißt auch empfinden: Quantitäten als Qualitäten erleben.

Doch was bedeutet es, daß unsere Empfindung Quantitäten in Qualitäten umschlagen läßt? Zunächst ist die qualitative Differenzierung eine stärkere als die quantitative. Erst die gesteigerte Quantität wird von der Empfindung zu einer neuen Qualität erhoben. So krönt die Empfindung die hohen Differenzen, weil sie ja selber auf Differenzierung hindrängt und selber nichts ist als Beachtung der Unterschiede. So schärft sie die Weltunterschiede, arbeitet sie die Weltmannigfaltigkeit heraus, indem sie die Quantitätsunterschiede zu Qualitäten verselbständigt. Durch die Qualitätenbildung vervielfältigt sie die Welt — und vereinfacht sie doch zugleich. Die Empfindung ist die Wurzel aller Analysen wie aller Synthesen.

Die Sinne sind die ältesten Chemiker, und ihre synthetische Kraft ist vielleicht größer als die der Begriffe. 16 Schwingungen in der Sekunde aufzunehmen, wäre schon eine zu starke Zumutung für die Lebenseinheit; sie vereinfacht, ja erspart sich die Zählung, indem sie alle in einen, den tiefsten Ton zusammenfaßt, und von da an unterscheidet sie bei immer rascheren Schwingungen bis zu Tausenden, ja Zehntausenden in der Sekunde immer höhere Töne. Über der Grenze der Schallreize sichtet sie Wärmereize, und dann faßt sie Hunderte Billionen von Schwingungen in der Sekunde als verschiedene Farben. Welche Wunderkraft der Unterscheidung — durch welche Wunderkraft der Zusammenfassung! Welche Unendlichkeit gießt sich hier in eine Farbenempfindung, und welche Unendlichkeiten legen sich hier in feine Nüancen auseinander. Welcher Riese an Konzentration, welch organisatorische Weltkraft ist hier die Seele! Was sind alle bewunderten Zauberrechner gegen die „unbewußte Mathematik" in der Empfindung des stumpfsten Menschen, die Hunderte von Billionen in einer Sekunde abschätzt!

Diese ungeheuren Differenzierungen und diese ungeheuren Zusammenfassungen bilden aber nicht nur die gigantische Urform und Unterschicht der Mathematik, sondern auch der Logik. Die Empfindung ist nicht nur ein Massenzählen, sondern auch ein Massendenken. Beide, Rechnen wie Denken, verbinden und trennen; aber das Rechnen nur Quantitäten, das Denken Qualitäten. Doch die Empfindung schon geht auf Qualitäten wie Quantitäten. Sie ist ein zyklopisches Zählen, ein Alfreskodenken, eine kolossale Kompression und Abbreviatur des Weltgeschehens, und weil sie solche Massen verdichtet, muß die Empfindung dumpf sein. Sie verdichtet, verkürzt sie für die Lebenseinheit, die alles möglichst in Vereinfachung sich nahebringen muß, die daher solche Massen nur undurchsichtig, nur im Groben, in Verwischung, nicht in bewußter Scheidung fassen kann. Der Empfindung fehlt die letzte Differenzierung, gerade

weil sie im Differenzieren sich übernimmt und von der Lebenseinheit gezwungen wird, die Masse im ganzen und nicht mehr einzeln aufzufassen. Mit ihren gewaltigen Zusammenfassungen und Unterscheidungen ist so die Empfindung überhaupt nur verständlich aus der Tendenz stärkster Unterscheidung bei stärkster Wahrung der Lebenseinheit, aus der Sucht möglichst vieles in möglichst einem zu erleben, d. h. möglichst organisch aufzufassen. Die Empfindung zeigt sich insgesamt eben wieder als die durch die Lebenseinheit immer eingeschränkte Differenzierung des Erlebens.

Um die Differenzen in möglichster Fülle für die Lebenseinheit faßbar zu machen, organisiert die Empfindung sie durch Gruppierung unter verschiedene Einheiten, punktiert sie die Reizmasse, schlägt sie Stufen hinein und plattet die Masse zu Typen ab. Denn die Kontinuität der kleinen Unterschiede würde unspürbar sein, würde gleichgültig leer und tot für das Bewußtsein ablaufen. Die Unterschiede müssen ja schon eine gewisse Größe haben, um über die Schwelle der Empfindung zu treten, müssen markant sein, um bewußt zu sein, und um so markanter, je bewußter. Das Bewußtsein hat also ein Interesse an den starken Differenzen, an denen es sich orientiert. Lautlos läuft das Leben seine Bahn; nur an Wendepunkten wird es uns vernehmlich und faßbar. Wo der Weg sich krümmt, wo die Aussicht anders wird, da merken wir auf. Sonst aber müssen wir selber Stationen setzen, um den Weg zu fassen. Wir brauchen Meilensteine, Stundenschläge, Gedenktage. Wir artikulieren all das Unbestimmte, Verschwimmende, das sich den Sinnen bietet, nach bestimmten Figuren, Grundfarben, Tönen, Buchstaben, Maßen und Gewichten. Insgesamt wieder: wir müssen Stufen bilden, Typen setzen. Die Typen können wir nicht nur zusammensetzen zu Worten, Bildern, Harmonien, die Typen können wir auch spalten zu Halbtönen, Nüancen, und von den großen Differenzen fassen wir die kleinen als ihre Bruchteile. Die Analyse ist erst mit der

Syntheſe da, und das Einzelne erſt mit dem Allgemeinen — unſern Induktionsfanatikern zum Trotz!

Die Mathematik dient ſolcher Artikulierung des unbeſtimmten Weltſeins, des kontinuierlichen Lebensfluſſes, dem ſie durch Bruchteilung immer näher zu kommen ſucht. Aber die feinſte Punktierung erreicht nie den Fluß der Linie. Zur Punktierung aber, zu ſteter Fixierung drängt die Lebenseinheit. Denn die Einheit kann ſtreng genommen nur die Einheit faſſen. Die Einheit des Bewußtſeins kann immer nur eins als reines vis-à-vis im Brennpunkt der Beachtung halten; das volle Bewußtſein d. h. die Aufmerkſamkeit iſt fixierend, ſetzt Akzente in den Lebenslauf. Aber die Lebenseinheit ſetzt ſolche Akzente nicht nur, um Ungleichheiten, ſondern auch um in ihnen Gleichheiten abzuſetzen. Stufen, Stationen, Typen ſind eben Gleichheiten von Ungleichheiten, und die Lebenseinheit drängt in allem Wechſel ſich wiederzufinden, Unbekanntes an Bekanntem zu orientieren und den wilden Lebensſtrom auf Metren und Rhythmen zu bringen, ja das Leben wird uns ſelig zum Gedicht, wenn es mit unſerm Pulsſchlag geht.

Nach unſern Gliedern meſſen wir die Welt. Wir potenzieren, konjugieren uns gleichſam in der Welt. Wir vervielfältigen uns, und dadurch wird die Welt vielfältig. Andere Qualitäten brauchen andere Organe. Wir ſetzen Organe an, weil unſere Lebenseinheit über ſich hinausſtrebt und dazu ſich vervielfältigen muß. Unſere Organe ſind gleichſam unſere Kinder, Fortpflanzungen unſerer Lebenseinheit und darum wiederum Einheiten, ſpezifiſche Energien. Sozuſagen als ein Anderer mit anderer Funktion empfinde ich Anderes. Nur durch die Vielheit der Organe, nur als Organismus empfinde ich Anderheiten, Qualitäten; mit einem Organ kann ich ſtreng genommen nur Quantitäten auffaſſen; oder wenn es Qualitäten empfinden läßt, hat das Organ ſich ſchon zum Organſyſtem, wiederum zum Organismus erweitert.

Die Empfindung als die Differenzierung des Erlebens drängt zur Organbildung, um immer mehr Qualitäten zu faſſen. Das Gefühl aber als die Einheit des Erlebens hat keine Organe. Doch es gibt Qualitäten auch für die organloſe Lebenseinheit; es gibt Gefühlsqualitäten. Aber es ſind keine Anderheiten, keine reinen Differenzen wie bei der Empfindung. Die Empfindung bewegt ſich in Unterſchieden, das Gefühl in Gegenſätzen — wieder ein Geſetz, das man erkannt hat, ohne es wohl ganz zu durchſchauen und zu erklären. Die Empfindung iſt eben ſchon das unterſcheidende Erleben, iſt Differenzierung an ſich und darum vielſeitig, peripheriſch ausſtrahlend, das Gefühl aber als das Erleben der Lebenseinheit kann nicht aus ſich heraus Mehrheit werden, kann zur Mehrheit nur ſchätzend, richtend Stellung nehmen eben vom Intereſſe der Einheit aus. Die Einheit kann nicht zugleich mehrere Wege gehen; die Einheit muß immer am Kreuzweg ſich entſcheiden, muß immer wählen; für die Einheit gibt's nur ein Entweder-Oder. Darum bewegt ſich das Gefühl immer in Gegenſätzen und zwar abſoluten. Die Lebenseinheit kann ſich nur fühlen im Schaukeln auf den Wellen des Lebensſtroms. Sie muß ſchaukeln im Auf und Ab, um zu leben, und ſie lebt am vollſten himmelhoch jauchzend, zu Tode betrübt. Klein iſt der Optimismus und klein der Peſſimismus. Iſt doch eine Reihe von guten Tagen am ſchwerſten zu ertragen! Und auch das Leid hat ſeine Wolluſt und liegt dem Leben am Herzen. Denn das Leben iſt ein Strom, der größer iſt als ſeine Wellen, ja größer als Wellenberg und Wellental, größer als Luſt und Leid iſt das Leben, das ſie umfaßt.

Ob man nun die Gefühle nur auf Luſt und Unluſt zurückführt oder noch Erregung und Beruhigung, Spannung und Löſung als Grundformen hinzunimmt, oder ſie ſpezialiſiert als Freude und Trauer, Liebe und Haß, Bewunderung und Verachtung u. a. m. — es ſind lauter Gegenſätze, weil es lauter richtende Entſcheidungen, lauter

Wertungen sind. Das Gefühl ist die Quelle aller Werturteile wie die Empfindung die Quelle aller Bestimmungsurteile, aller Konstatierungen.

Aber es gibt auch Gegensätze der Empfindungen, antithetische Bestimmungsurteile; wir konstatieren warm und kalt, süß und sauer, hart und weich usw., und diese Qualitäten sind sicherlich die ursprünglichsten. Hell und dunkel, laut und leise wurden sicherlich früher empfunden als Farben und Töne. Jene Qualitäten sind sozusagen die beiden Bruchstücke einer Quantitätsreihe, Teile der an einer Stelle umschlagenden Skala und darum Gegensätze. Wiederum ist es die Lebenseinheit, die hier die Skala des Erlebens durchbricht, die den Grenzpunkt bestimmt, an dem sie nach zwei Seiten auseinanderfällt, an dem ein Gegensatz in den andern umschlägt. Aus dem Durchschnitt, aus dem Gleichgewicht unseres Erlebens bestimmen wir, was hart und weich, was warm und kalt ist. Die ersten Qualitäten werden so als Gegensätze von der richtenden Lebenseinheit abgesetzt — wie die älteste, noch stark subjektive Philosophie die Welt als Einheit erklärt, die sich zu Gegensätzen spaltet, bis sich bei Empedokles vier Weltfarben absetzen. Die Subjektivität kann sich nun einmal nur antithetisch entfalten im Auf und Ab, parteiisch im Für und Wider. Je mehr sich aber die Empfindung ablöst von der Subjektivität, von der Lebenseinheit, d. h. von der Gemeinschaft mit dem Gefühl, je mehr also die Empfindung sich selbständig entwickelt, desto mehr spaltet sie sich aus Gegensätzen zu Unterschieden, setzt sie statt antithetischer Qualitäten rein differente ab. Je mehr die Empfindung d. h. die Differenzierung des Erlebens sich selber folgt, desto mehr wird sie differenzierend, Mehrheit bildend, und schon damit entfremdet sie sich der Einheit des Subjekts, entwickelt sie sich vom Subjektiven ins Objektive. Gefühl und Empfindung entwickeln sich aus dumpfer Gemeinschaft zur Selbständigkeit in entgegengesetzter Richtung; das Gefühl vertieft sich immer feiner

wertend ins Subjektive; die Empfindung verbreitet sich immer schärfer ausgreifend ins Objektive.

Und nun erhellt sich eine weitere Tatsache, die man freudig hinausstellte, ohne sie in den Zusammenhang einzustellen: die Abnahme des Gefühlstons, die Stufenleiter der Empfindungen, der Sinnesgebiete von gefühlskräftigen, aber inhaltsarmen zu inhaltsreichen, aber gefühlsarmen. Natürlich; wenn Gefühl und Empfindung im Wachstum des seelischen Organismus sich auseinanderentwickeln, müssen die Sinne immer gefühlsärmer werden. Aber merkwürdigerweise geht die Skala nicht so glatt von den sogenannten niederen Sinnen zu den sogenannten höheren. Gewiß, die „niederen" Sinne als die ursprünglicheren sind mehr mit dem Gefühlston verschmolzen; der dumpfste, der Allgemeinsinn oder die Gemeinempfindung ist es so sehr, daß sie fast nur das Gefühlsmäßige und demgemäß nur antithetisch Wohlbefinden oder Übelbefinden, Frische oder Mattigkeit und dergleichen anzeigt und so geradezu als Gefühlssinn angesprochen werden konnte. Auch bei Geruch und Geschmack noch ist der Empfindungsinhalt schwer vom Wohlgefallen oder Ekel, also vom richtenden Gefühl, ablösbar. Weit eher lagern sich beim Gehörssinn und noch mehr beim Gesichtssinn objektive Qualitäten ab, wobei wiederum die ursprünglicheren Formen Geräuschsinn und Lichtsinn subjektiver betont, gefühlskräftiger sind als Tonsinn und Farbensinn.

Aber die Skala vom niedersten zum höchsten Sinn, die als Skala von den Nahsinnen zu den Fernsinnen aus der Subjektsnähe ins Objektive zu wachsen scheint, wird durchbrochen durch den Tastsinn, der gewiß ein niederer und Nahsinn, dennoch an Objektivität den Gehörssinn übertrifft und dem Gesichtssinn gleichkommt. So muß der Grund der Objektivierung anderswo liegen, und er liegt eben wieder in der Grundlage dieser ganzen Erörterung: das Subjekt ist Einheit; also muß wachsende Differenzierung vom Subjektiven ab

ins Objektive führen. Der Gemeinsinn zeigt nur dumpf den allgemeinen Zustand an und steht daher dem Gefühl noch am nächsten. Geruch und Geschmack geben sich schon bestimmter, in den Einzelempfindungen verschiedener, aber in jeder noch eher dumpf geschlossen — Leibniz würde sagen: klar, aber nicht deutlich. Ohr und Auge aber distinguieren schärfer, können gleichzeitig Verschiedenes auffassen. Und auch der Tastsinn mit seinen beweglichen zehn Fingern verstattet wie nur noch der Gesichtssinn eine höchste Differenzierung, eine Spaltung der Empfindung, ein Nebeneinanderempfinden, das zur höchsten Objektivierung, zum Ausbau des Nebeneinander d. h. des Raumes führt.

Die Empfindung als solche drängt schließlich in die Räumlichkeit, weil sie in die Differenzierung drängt, in die Mehrheitsbildung, und der Raum ist einfach die Ausspannung der Empfindung zum Nebeneinander, die Auseinanderlegung, die reine Entfaltungsmöglichkeit einer Mehrheit. Die Mehrheit aber als solche führt aus der Einheit des Subjekts heraus, und darin liegt schon der Grund, daß die Seele an sich ebenso unräumlich, unsichtbar, untastbar ist wie der Körper, diese ewige Mehrheit, an sich räumlich, sichtbar und tastbar. Die Lokalisierung ist nur die entfaltete Differenzierung.

Die Frage, wie weit die Empfindung seelisch oder leiblich ist und ob es z. B. einen Schmerzsinn gibt, ist die Frage, ob die Empfindung, ob der Schmerz so weit differenzierbar ist, daß er lokalisierbar ist. Und er ist es mehr als die Lust — begreiflicherweise, denn das Schmerzliche steht der Differenzierung näher als das Wohlgefällige. Ist nicht das Leiden schon eine Spaltung der Seele, ein Widerspruch des Gefühls gegen die Empfindung? Und Scheiden tut weh, Liebe aber und Vereinigung, harmonisches Eingehn der Empfindung in die Lebenseinheit tut wohl. Doch zur Erkenntnis muß die Empfindung sich losreißen vom Gefühl, muß das Objekt sich abspalten vom Subjekt. Und darum hat Anaxagoras recht: die Wahrnehmung

geschieht μετὰ λύπης. Und Fichte hat recht: das Bewußtsein beginnt mit dem Anstoß. Und Schopenhauer: die Philosophie beginnt wie mit einem Mollakkord, mit dem Staunen über das Leiden der Welt.

Ja, der Anfang der Erkenntnis ist tragisch — aber nur der Anfang. Unter Schmerzen wird es geboren, das große Andere, der Weltkeim, das Objekt. Aber wenn der Schnitt geschehen, wenn der Trennungsschmerz überwunden ist, beruhigt sich die Seele im neuen Zustand des Auseinanderlebens. Tragisch ist ja nur das Gefühl, und je mehr sich vom Gefühl, von der heimischen Seele, die auswandernde Seele, die Empfindung löst, desto gefühlsleerer, desto kälter wird sie, desto mehr wird sie zum nüchternen Forscher, desto differenzierter wird dann ihr Objekt, desto breiter darum ihre Sphäre, desto reicher ihr Inhalt. Das Gefühl kann an der Schwelle der Scheidenden nachtrauern; aber es kann ihr nicht in alle Fernen nachwandern. Die Lebenseinheit, die sich fühlt, kann der differenzierenden Empfindung nicht nachkommen, kann sich auf die Dauer nicht spalten, zersplittern, verdünnen bis in alle Einzelheiten der Wahrnehmung. Die Welt wird um so kälter für die Seele, je mehr sie sich spezialisiert.

Und dennoch — wie die Glieder erstarren, wenn der einheitliche Lebensstrom sie nicht mehr durchdringt, so muß von Zeit zu Zeit die Seele alle ihre Reiche durchleben, und immer wieder muß die Lebenseinheit die Pflöcke der Fachbureaukratie überflutend, alle Gebiete der Erkenntnis befruchtend durchströmen und sie zu einer philosophischen Gesamtanschauung zusammenschließen. Hat doch das Weltgefühl der alten Jonier wie der Renaissance die antike wie die moderne Erkenntnis geschaffen, und ist doch der Spezialismus selber ein Erbe der Ideen und lebt nur von dem Schwung, den der allgemeine Lebensdrang ihm mitgegeben hat! Und wie wir Meister des Schauspiels und des Tanzes den nennen, bei dem der innere Schwung des Ganzen noch in Fuß- und Fingerspitzen zum

Ausdruck kommt, so lebt dem schaffenden Künstler die Welt bis ins Feinste und Kleinste, und Goethe und Böcklin durchfühlten noch die Farben als heitere oder traurige, erregende oder dämpfende. Die große Seele ist die organischste, die sich aufs reichste gliedert und doch im Ganzen lebt, die sich weit in der Welt verliert und sich doch immer im Herzen wiederfindet.

Organisch allerdings — wenigstens im Ansatz — ist jede Seele, und nur Organisches kann empfinden. Der Stein als bloße Masse empfindet nicht; denn zur Empfindung gehört Einheit des Wesens. Aber auch die bloße Einheit empfindet nicht; denn sie kann sich nicht ändern. Empfindung bleibt eben Empfindung von Änderung, heißt Änderung erfahren und ihr nicht erliegen, sie erleben d. h. sie überleben, derselbe bleiben und doch Anderes, Mannigfaltiges erfahren, als Einheit einer Mehrheit fähig d. h. organisch sein. Der bloßen Mehrheit fehlt das Erlebende, und der bloßen Einheit fehlt das Erlebte.

Aber muß wirklich die empfindende Seele darum organisch sein? Ist denn das Erlebte in der empfindenden Seele, und nicht vielmehr draußen in der Welt? Sind denn die mannigfaltigen Reize der Empfindung nicht physisch? Gibt das Weber-Fechnersche Gesetz nicht gerade ein Verhältnis und damit eine Differenzierung des physischen Reizes und der physischen Empfindung? Draußen die Reize und drinnen die Empfindungen — und wunderbar, sie gehen proportional; die Empfindungen wachsen arithmetisch, wenn die Reize so freundlich sind, geometrisch zu wachsen. Das Gesetz ist zwar längst von Kautelen und Zweifeln zerfressen. Es gilt höchstens innerhalb gewisser Grenzen; innerhalb ihrer läßt es sich schwer nachprüfen; wo es sich nachprüfen läßt, will es nicht ganz stimmen; aber es bleibt doch wunderbar. So wunderbar, daß man darüber alles andere vergaß: daß Proportionalität eben doch nicht Parallelität, daß also das Gesetz kein Zeugnis für, sondern eher

gegen den psychophysischen Parallelismus ist, ja daß er schon aufgehoben sein muß, wenn der Reiz wirklich Reiz für eine Empfindung sein und so die Seele auf den Körper wirken soll, — und endlich, daß die Proportionalität von Reiz und Empfindung wieder einmal nicht bloß konstatiert, sondern auch erklärt sein will. Aber man war so beglückt, die flatterhafte Seele gefangen zu bringen im Schlepptau des Körpers und in den Fesseln eingebildeter Zahlen, daß man ganz übersah, wieviel wunderbarer in jenem Verhältnis von Körper und Seele, von Reiz und Empfindung ihre Ungleichheit ist als ihre Gleichheit. Denn es wäre doch viel natürlicher, wenn die Wirkung der Ursache gleich wäre, wenn es aus der Seele herausschallt, wie es aus dem Körper hineinschallt, wenn die Empfindung das Echo des Reizes wäre.

Warum muß der Reiz als Schrittmacher für die Empfindung durchaus Siebenmeilenstiefel anziehen? Warum kann die Empfindung dem Reiz nur nachhinken wie die Schildkröte Achill? Warum müssen die Lichtreize sich potenzieren, wenn die Empfindung davon nur einfach zunehmen soll? Warum gibt nicht die Steigerung von zwei zu drei Pfund, sondern erst von zwei zu vier Pfund denselben Zuwachs an Druck wie die Steigerung von ein zu zwei Pfund? Warum ist nur die Empfindung so träge, so blasiert, daß sie immer stärkerer Reizung bedarf? Aber sie ist ja noch viel träger. Denn wenn der Reiz sich gleichmäßig verstärkt, etwa ein Chor immer um fünf Sänger, wird der Zuwachs immer weniger und schließlich gar nicht empfunden, und gar wenn der Reiz immer derselbe bleibt, schläft die Empfindung zuletzt ganz ein. Doch diese launische Empfindung, die so müde den Reizen nachschleicht oder sogar gelangweilt sie ignoriert, kann ihnen auch einen Possen spielen und gerade bei Abnahme der Reize steigen. Oder wird das Dekreszendo nicht ebenso deutlich empfunden wie das Kreszendo, und der Verlust nicht ebenso stark wie der Gewinn? Es ist also reine Willkür, wenn das Weber-

Fechnersche Gesetz gerade die Zunahme der Reize als Ursache zunehmender Empfindung heraushebt, als wollte man im Zeitalter des Naturalismus zeigen, wie kräftig der physische Vorspann anziehn muß, um die passive Psyche vorwärts zu bringen. Aber die Gäule der Natur können im Stalle bleiben — und die Psyche regt sich doch. Sie folgt eben nicht einfach dem äußeren Antrieb. Das Weber-Fechnersche Gesetz ist ein willkürlicher, abrupter Ausschnitt aus einer viel allgemeineren Tatsache, aus der es erst zu verstehen ist.

Gewiß, die Zunahme der Reize muß selber zunehmen, damit die Empfindung zunimmt. Aber, muß man negativ ergänzen, gleichmäßige Zunahme der Reize wird immer weniger empfunden. Aber, muß es weiter heißen, Sichgleichbleiben der Reize läßt die Empfindung ganz abstumpfen. Aber — Abnahme der Reize läßt die Empfindung wieder steigen und zwar, je stärker, rascher die Abnahme, um so mehr. Ein Pianissimo kann bezaubern, eine plötzliche Stille erschrecken. So gilt es, das Gesamtverhältnis der Reize zu berücksichtigen, und dann ergibt sich aus jenen Sätzen: Zunahme wirkt wie Abnahme; der wirkliche Gegensatz ist das Gleichmaß; gleichmäßige Zunahme oder Abnahme wirkt mindernd, bloßes Gleichmaß geradezu aufhebend. Und so wird es klar: das Negative für die Empfindung ist das Gleichmaß, das positiv Wirkende ist das Gegenteil davon, nämlich das Gemeinsame der Zunahme und Abnahme: die Änderung. Und so kommt es wieder heraus: Empfindung ist nur Empfindung von Änderung. Wird aber eine Änderung gleichmäßig, d. h. setzt sie sich einfach als Steigerung fort, so verliert sie ja mehr und mehr den Charakter der Änderung, des Neuen, des Reizenden und wird daher immer weniger empfunden. Folglich muß sich die Änderung wieder ändern, um entsprechend empfunden zu werden. Die Änderung als einfache Steigerung gibt erst die Empfindung; folglich gibt die Potenzierung der Änderung, die Steigerung der Steigerung erst die einfache Steigerung der

Empfindung. Das liegt in der Konsequenz des Satzes: nur Änderungen werden empfunden, und das ist's, was als berechtigter Kern in dem Weber-Fechnerschen Gesetz steckt. Darin liegt sein Sinn, seine Grenze und seine Erklärung. Das Gesetz erhält erst Form, wenn es verallgemeinert und auf den Satz zurückgeführt wird: nur Änderungen werden empfunden. Danach läßt es sich erweitern, danach aber auch korrigieren; denn nun wird klar, warum auch sein Gegenteil gilt, auch Abnahme der Reize die Empfindung steigern kann, und warum es vielleicht gar nicht gilt, daß die geometrische Zunahme der Reize die Empfindung arithmetisch steigert: wenn nämlich die Empfindung sich auch schon an die geometrische Reizzunahme als gleichmäßige gewöhnt hat. Aber auch dann bewährt sich der Satz: Empfindung ist nur Empfindung von Änderung.

Doch wo liegt die Änderung? Wo sind die wirkenden Reize? Es sind natürlich die physischen Dinge, sagt man, und dann bleibt es allerdings „wunderbar", daß die Dinge draußen und die Empfindung drinnen so brav zusammengehen nach dem Gesetz der Proportionalität. Zunächst aber wirken doch die Dinge als Reize erst von der Schwelle an, d. h. von der unteren Grenze der Empfindung. Also die Empfindung oder genauer die Lebenseinheit, die der Empfindung Grenzen setzt, bestimmt, von wo an Reize wirken. Fechner sah auch diese subjektive Beschränkung des Gesetzes und berechnete mit der „Maßformel" die Empfindung nicht nach dem Ding, dem äußeren Reiz als solchem, sondern nach dem Schwellenwert d. h. Empfindungswert des Reizes, nach seiner Erhebung über den niedrigsten empfindbaren Reiz. Aber die Empfindung hat ihre Grenze nicht nur nach unten, sondern auch nach oben. Wenn der Reiz zu stark wird, hört schließlich die Empfindung auf. Danach beschränkt sich das Gesetz; die Reize wirken eben nur innerhalb der Empfindungsgrenzen. Aber auch innerhalb ihrer beschränkt die Empfindung weiter die wirkenden Reize; denn außer der Reizschwelle gibt's ja eine

Unterschiedsschwelle, und sie ist bekanntlich nach den Sinnen verschieden: die Lichtstärke braucht sich nur um ein Hundertstel, die Schallstärke muß sich um ein Drittel vermehren, um empfunden zu werden. So sehr bestimmt die Empfindung die Wirkung der Reize. Aber alle Gesetze hierüber sind ja Abstraktionen von zweifelhafter Geltung, weil sich die Wirkung der Reize noch weiter subjektiv differenziert nach der Anlage, Stimmung, Aufmerksamkeit usw. der empfindenden Personen.

So wird die Wirkung der Reize immer deutlicher abhängig von der Empfindung und schließlich der Reiz selber ganz in die Empfindung gezogen. Reize wirken nur, sofern und soweit sie empfunden werden. Was sind Reize, die nicht empfunden werden, Reize, die nicht reizen? Ein Nichts. Reize gibt's nur für die Empfindung; Reiz ist nur das Objekt der Empfindung, Reiz ist nur das Empfundene. So gehört der Reiz zur Empfindung so gut wie der Empfindende. Reiz und Empfindung sind eine Tatsache — und dann braucht man sich über ihr „Zusammengehen" nicht mehr zu wundern. Reiz und Empfindung sind nur in der Abstraktion geschieden, und die freudige Entdeckung, daß sie sich entsprechen, ist nur Selbsttäuschung eines Dualismus, dem die Modernen um so blinder zum Opfer fielen, je mehr sie ihn vermeiden wollten. Es gibt gar keine Empfindung abgelöst vom Reiz und gar keinen Reiz als in der Empfindung.

Aber, sagt man, die Dinge draußen sind doch Reize. Doch nur sofern sie empfunden werden. Oder kenne ich die Dinge anders als durch die Empfindung, in der Empfindung? Konnte nicht ein wahrlich moderner Physiker und führender Naturphilosoph die Welterkenntnis rein auf die Empfindungen aufbauen? Aber, sagt man wieder, die Dinge sind doch Körper und die Empfindung ist seelisch. Nein, die Dinge als solche sind nicht Körper, sondern werden gerade erst Körper in der Empfindung. Erst die Empfindung

ist sinnlich, ist psychophysisch an sich, ist jenes ursprüngliche Ineinander, jene Naturbrücke des Psychischen und Physischen, die auch der Parallelist erst als künstliche Zusammensetzung erkennt und darum anstaunt. Denn noch einmal: Seele und Körper kommen nicht zusammen, sondern treten auseinander. Und sie sind ursprünglich eins in der Empfindung. Es ist ja eine Erlebnislinie vom gehörten Schuß bis zum Schreck, und nur die Abstraktion schneidet das mehr Peripherische, Fremde und das mehr Zentrale, Eigene im Erlebnis auseinander. Ist der gehörte Schuß als Reiz nicht auch Empfindung? Die Dinge werden mit alledem nicht geleugnet; sie bleiben in voller Realität; aber sinnliche Reize werden sie erst für die reizbaren Sinne, in der Empfindung und auch nach ihr erst meßbar.

Doch, wenn Reiz und Empfindung eine Tatsache sind, was wird dann in dem psychophysischen Grundgesetz verglichen, aneinander gemessen? Nicht Dinge und Empfindungen; denn Dinge kennt man ja nur aus Empfindungen. Auch Fechner stellt ja die Reize in Rechnung nur nach ihrer Erhebung über die Schwelle, über die niedrigste Empfindung, d. h. er zählt nur den Empfindungswert. Sagt mir nun das Gesetz z. B., daß ich den Zuwachs von einem Pfund stärker empfinde, wenn erst zwei Pfund, als wenn schon fünf Pfund da sind, wo müssen dann die zwei und fünf Pfund „da sein"? Doch nicht irgendwo in einem brasilianischen Keller, sondern in meiner Druckempfindung, die der Ort des Vergleiches ist. So will es besagen: Wenn ich erst ein Pfund empfinde, dann empfinde ich den Zuwachs von einem Pfund stärker, als wenn ich schon fünf Pfund empfinde. Was also wird hier verglichen? Empfindungen. Und das Gesetz besagt einfach, daß die Stärke einer neuen Empfindung abhängt von der schon vorhandenen Empfindung. Offenbart sich aber darin nicht wieder unser alter Grundsatz: die differenzierende Empfindung wird beschränkt durch die Lebenseinheit?

Wären nämlich alle Empfindungen isoliert, so würden die Druckunterschiede von zwei, drei, vier, fünf Pfund usw. ja stets voll empfunden. Doch im Zusammenhang der Empfindungen, d. h. durch die Lebenseinheit, wird die sonst ins Unendliche ausgreifende Differenzierung immer mehr beschränkt, werden die Unterschiede immer weniger empfunden. Nicht weil die Lebenseinheit gegen die Empfindungen stumpf bleibt, sondern im Gegenteil, weil sie sie festhält, sie in sich auffaugt, weil sie als der Zusammenhalt des Erlebens zugleich das Gedächtnis der Empfindungen ist, schätzt sie die Reize nach ihrer Neuheit ab und mindert die Wirkung sich gleichbleibender Reize. Jeder gespürte Reiz, d. h. jedes Empfundene ändert den Gesamtzustand und schwächt daher die Wirkung seiner eigenen Fortsetzung, da sich nun der Gesamtzustand schon ihm assimiliert, die Empfindung schon erwartend auf die Fortsetzung eingestellt hat. So ist es die Lebenseinheit in der Form der Gewöhnung, die die Stärke wiederholter Eindrücke mindert und das Wachstum der Empfindung verlangsamt gegenüber den Reizen, und das Weber-Fechnersche Gesetz ist ja wieder nur ein Teilausdruck, gibt nur einen Sonderfall für das Verhältnis der Differenzierung des Erlebens zur Lebenseinheit. Die Vergleichung aber, die das Gesetz ausdrückt, liegt schon in der Empfindung selber. Denn Empfinden heißt ja schon an seinem bestehenden Lebenszustand ein Neues spüren. Folglich richtet sich der Grad der Empfindung nach dem Grad der Neuheit, der Abweichung vom bestehenden Lebenszustand. Damit ergibt sich das Weber-Fechnersche Gesetz als einfache Konsequenz aus dem Wesen der Empfindung. Die Reize wirken, die Empfindungen steigen und fallen je nach der schon vorhandenen Empfindung.

Aber dann regiert der reine Impressionismus? Dann gibt es keine objektive Aussage? Ein Pfund wäre je nach dem vorhandenen Gewicht sehr schwer oder sehr leicht, und so nicht mehr meßbar, weil nicht mehr dasselbe, nicht mehr ein Pfund. Ein aufflammendes

Zündholz, das in der Nacht erschreckt, ist dann mehr als die Sonne, an die der Tag gewöhnt hat. Dann torkeln wir durch eine schwankende Welt. Da aber ist es dieselbe Lebenseinheit, die so die Reize nach ihrem Erlebniswert, nach ihrer subjektiven Bedeutung steigen und fallen läßt, so das Erleben ungleich wertet, die auch wiederum Gleichheiten des Erlebens braucht, aus ihrer Einheit Einheiten fordert und darum Durchschnitte des Erlebens, Typen, Stufen herausetzt als objektive Maße.

Die Töne, Farben, Gewichte sind so Isolierungen aus dem Erleben und darum Abstraktionen. Vielleicht ist noch nie ein reiner Ton gehört worden, noch nie genau ein Pfund gemessen, jedenfalls aber noch nie ein Pfund, ein Ton allein empfunden ohne Klangfarbe, ohne Oberton, ohne Gefühlswert u. a. m. Dennoch haben Ton und Pfund ihre Wahrheit als Ausschnitte oder Durchschnitte des Erlebens, wie die Sinne selber schon sie bieten. Denn die Sinne selber schon isolieren und typisieren. Jeder Sinn ist die Dressur der Empfindung auf eine bestimmte Art des Erlebens, ist eine Spezifikation der Wahrnehmung, nimmt den Ton wahr, unabhängig von Geruch und Farbe oder die Farbe unabhängig von Geruch und Ton usw., aber auch den Ton und die Farbe ohne ihre feineren einmaligen Nüancen und einzelnen Schwingungen. Jedes Sinnesorgan verfeinert das Erleben, indem es spezifiziert, und vergröbert zugleich, indem es der Spezifizierung eine Grenze setzt, die Kontinuität der Übergänge zerreißend Nüancen abschleift, die Wahrnehmung abplattet zu Typen, zu Grundtönen, Grundfarben und in ihnen Massen von Schwingungen in dumpfer Einheit empfindet. Die Klaviatur der Sinne bedeutet eine Erweiterung und Einschränkung zugleich wie das wohltemperierte Klavier.

Die Sinne sind Konstanzierungen des Erlebens, sind abgesetzt aus Massendurchschnitten des Empfindens und daher nur empfänglich für die konstanten Massen des Geschehens, d. h. für das Körperliche.

Alle Organe sind verdichtete Funktion, sind Massenbildungen, und die Sinnesorgane bilden sich aus der Reaktion gegen Massen des Geschehens und sind dadurch auch Mittel, Massen aufzufassen. Aber Massen lassen sich nur auffassen, wenn sie sich zusammenfassen lassen, wenn sie einigermaßen gleichmäßig, konstant auftreten. Und nur Massenauffassungen sind sinnlich, körperlich. Und so ist die konstante Masse das Kennzeichen des Körperlichen — natürlich nur für die auffassenden Sinne. Denn in Wahrheit ist die Masse nicht geschlossen, sondern ebensogut eine Fülle des Einzelnen, und in Wahrheit ist sie nicht starr, sondern in voller Schwingung und nicht absolut konstant, sondern nur relativ gegenüber unserm Lebensprozeß. Wäre sie wirklich absolut konstant und starr, so würden wir sie nicht empfinden; denn wir empfinden nur Änderungen. Und die sinnliche Empfindung ist gerade die Empfindung von Änderungen, von Differenzen konstanterer Massen. Die Empfindung differenziert; sie ist der Spezialist im Erleben. Die Lebenseinheit aber hält die sich spezialisierende, peripherisch ausstrahlende Empfindung vor der drohenden Auflösung zurück und ballt die Fülle des Einzelnen zur Massenauffassung, d. h. zur sinnlichen zusammen. So drängt die Lebenseinheit zur Versinnlichung des Lebensstoffs, während sie selber sich immer mehr vergeistigt. Sie steigt um so höher, je breiter sie sich aus den Massen das Postament baut, und der Weg, der die Seele abwärts führt, führt sie auch aufwärts.

Die organische Entfaltung der Seele

Nie gab es Erbärmlicheres auf der Welt, als die Seele im naturalistischen Zeitalter, und nur schwer kämpft sie sich jetzt aus dieser Nacht wieder herauf, die zwei Menschenalter währte. Was war da die Seele, — wenn sie überhaupt etwas war? Ein mechanisches Produkt der Welt und darin ein völliges Rätsel. Die Dinge der Welt stießen — wunderbar wie Wasser aus dem Stein — die Empfindung hervor; die Empfindung stieß ebenso wunderbar das Gefühl hervor und das Gefühl den Trieb, den Keim der Willensfunktion — wenn überhaupt so etwas aktiv Riechendes da sein durfte. Denn man traute sich zu, das Willensartige ganz in die beiden andern Funktionen aufzulösen, oder wenn man barmherzig war, ließ man es höchstens als ihren Nachzügler oder bloß als ihr spätes Produkt gelten. So nahm man dem Willen entweder die Existenz oder die Ursprünglichkeit oder die Selbständigkeit, was aber gerade für den Willen soviel als die Existenz bedeutet. Und alles war Produkt, nichts Produzent in dieser sinnlos gestoßenen Welt, alles Vergangenheit, nichts Ziel der Zukunft, alles folgend, nichts führend. Ein Ding hinkte gezwungen dem andern nach, und den Dingen hinkten die Empfindungen nach, und den Empfindungen die Gefühle, und den Gefühlen die Triebe. Und wieder nur blasser Abklatsch aus den Empfindungen die Vorstellungen und bloße Sammelprodukte oder gar nur schale Reste aus den Vorstellungen die Begriffe! Und so war die Seele im Erkennen ein Kopist, im Fühlen ein Egoist und im Wollen ein Sklave — und so im Ganzen ein überflüssiges Scheusal.

Wir aber wissen, daß nicht nur die Triebe den Gefühlen, die Gefühle den Empfindungen folgen, sondern schon die erste Empfindung

und sie am meisten Gefühlston hat, am Gesamtzustand erlebt, gemessen wird, wie wiederum der Lebenszustand schon am Lebenstrieb. Was ist der Geschmackssinn ohne den Nahrungstrieb? Was der Tastsinn ohne die greifenden Finger? Aber natürlich, wie die Bewegung nur aus dem Trieb, sollte der Trieb nur aus Lust oder Unlust kommen! Als ob nicht ebensogut die Lust schon Wunscherfüllung, also Befriedigung eines schon vorhandenen Triebes wäre! Und als ob der gefühlvollste der willensstärkste, tätigste oder wenigstens der tätigste der gefühlvollste sein müßte! Warum nur die Mechanistiker durchaus den Menschen so gefühlvoll nahmen? Weil sie so dem Willen „Ursachen" gaben und ihn durch das minder aktive Gefühl an die noch passiveren Empfindungen, Wahrnehmungen und dadurch an die äußeren Dinge banden, und damit die Seele zum Weltknecht machten — denn die Naturalisten sind die Weltfanatiker, die Weltnarren, die bloßen Säkularisierer der Seele. Wir aber wissen, daß die Welt ohne die Seele oder vor der Seele ein Objekt vor dem Subjekt, ein Produkt ohne Produzenten, eine Ablagerung aus dem Nichts, ein Nonsens ist; wir wissen, daß die Bewegung nicht erst auf den Stoß zu warten braucht, daß sie schon nach dem Trägheitsgesetz so gut wie die Ruhe natürlich ist und ursprünglich gegeben sein kann, daß schon nach Joh. Müller der Organismus Eigenbewegung hat, daß schon das Hühnchen im Ei von selbst sich bewegt, schon die Amöbe von Innenbewegung zittert, schon die Pflanze von Trieben strotzt, und daß die psychischen Funktionen von Anfang an sich gegenseitig bedingen. Schon die Empfindung fühlt sich am Trieb. Aber sie bedingen sich nicht nur, sondern sie bereichern sich auch gegenseitig. Sie wachsen, entfalten sich, indem sie sich immer wieder voneinander lösen und immer wieder einander durchdringen, aneinander emporranken.

Die Spaltung zum Denken

Da ist die Empfindung, die peripherisch ausgreifende Differenzierung des Erlebens, die aber von der zentralen Lebenseinheit zurückgehalten Massen zusammenfaßt in sinnliche Eindrücke. Doch die Lebenseinheit ist nicht nur haltend, sondern auch treibend, nicht nur Gefühl, sondern auch Trieb; sie drängt zur Variation des Lebens, und ohne den Lebenstrieb wird das Leben zur Tretmühle, wird die Empfindung stumpf. Der grauen Seele ist alles grau; aber der lebensvollen rauscht und schimmert die Welt. Doch über der reicher gewordenen Empfindung steigt nun die Lebenseinheit wiederum höher und hält stärker die Mannigfaltigkeit der Empfindungen zusammen, die sich nun ausbreitet vom Wechsel zur Buntheit, vom bloßen zeitlichen Nacheinander ins räumliche Nebeneinander. Und da löst nun die Lebenseinheit die Lebensvielheit von sich ab und setzt sie hinaus kraft jener Verteilung der Mannigfaltigkeit ins Nebeneinander, kraft jener Ökonomie der Wahrnehmung, die wir Raum nennen. Nun fühlt sich die Lebenseinheit erst als Subjekt gegenüber Objekten, und das zentrale Gefühl löst sich von der peripherischen Empfindung, und die Empfindung spannt sich aus zur Anschauung. Denn die Anschauung ist die Ausspannung, die Verräumlichung der sich ausbreitenden und darum zu verteilenden Empfindung; aber die volle Anschauung, die dreidimensionale Wahrnehmung wäre wiederum nicht möglich ohne den Trieb, ohne die Beweglichkeit der Augen und Finger.

Und weiter zeigt sich die Entwicklung als Lösungsprozeß und zugleich als Bindungsprozeß, und dabei als Durchdringung der Funktionen — und heißt das zusammen nicht eben als Organisationsprozeß? In der Empfindung löste sich zuerst noch dumpf die indifferente Einheit; ein Neues zeichnete sich ab am bisherigen Lebenszustand, die empfindende Lebenseinheit reagierte gegen das

Abweichende, Empfundene; aber beide, Subjekt und Objekt waren noch verquollen in einem Gärungsprozeß, hatten sich noch nicht gegeneinander abgesetzt. In der Anschauung aber wird die Lockerung zur Lösung; die breiter gewordene, ausgespreizte Empfindung, d. h. die differenziertere Differenzierung des Erlebens ist da der Lebenseinheit noch mehr entfremdet, so weit, daß sie sie von sich ablagert als ihr Gegenüber, ihr vis-à-vis, ihr Objekt, zugleich aber auf ihre eigene Einheit hin sie orientiert und so zum Bilde zusammenfaßt. In der Anschauung oder vollständiger in der Wahrnehmung stehen sich ja Subjekt und Objekt bereits abgeklärt gegenüber, aber sie bleiben noch aneinander gebunden; Anschauender und Angeschautes sind nur miteinander da, sind nur auseinandergetreten als Pole eines Erlebnisprozesses. Die Anschauung fordert die Gegenwart des Angeschauten und verschwindet mit ihr. Das Leben rollt ab als ein Wechsel von Bildern in immer neuer Gegenwart. Es gibt keine Anschauung der Vergangenheit oder der Zukunft.

Nun aber wirkt ja die Lebenseinheit dem Wechsel entgegen und hält die Anschauung des Erlebens fest — nicht als Anschauung, nicht als Erlebnis selber, d. h. als Prozeß, aber als Inhalt des Erlebnisses. Jedes Erlebnis ist ja ein Eindruck, ändert den Gesamtzustand, legt sich in ihn nieder, trägt seine Besonderheit in ihn ein. Und nur diese Besonderheit, nur was ein Erlebnis von andern unterscheidet, ist sein Inhalt, sein Merkmal, und bleibt als sein Eindruck, seine Spur; was aber jedes Erlebnis mit andern gemein hat, daß es überhaupt erlebt wird, der einzelne wirkliche Akt als solcher geht dahin im Strom des Erlebens, und die Wellen kehren niemals wieder. Doch der Erlebnisinhalt, den die Welle trug, lagert sich ab in das Strombett und kann aus dem Grunde wieder auftauchen. Der Anschauungsstoff kann ohne den Anschauungsakt wieder erneuert werden, und diese Erneuerung der Anschauung ohne die Anschauung, ohne die Gegenwart des Angeschauten, diese Erneuerung des

Erlebnisinhalts ohne den wirklichen Erlebnisprozeß, die Erneuerung nur aus dem Besitz des Erlebenden ohne Dasein des Erlebten, diese nur subjektive Erneuerung heißt Vorstellung. Und jede Anschauung kann Vorstellung werden. Ihre Möglichkeit ist damit gegeben, daß die Lebenseinheit die Lebensinhalte sammelt, an sich ablagert, während das Erleben selber weiterfließt, — aber sie ablagert nicht mechanisch als Schutt, sondern sie organisch sich einfügt als brauchbares Eigentum, als benützbare Bahn, als sich bildendes Organ, wieder anschlagbare Taste. Die Vergangenheit ist nun nicht mehr tot; sie kann auferstehen als Vorstellung — das heißt für das Subjekt. Das Gedächtnis, der Besitz der Erlebnisinhalte ist mit der Lebenseinheit gegeben. Alles Organische hat ja, wie man jetzt sagt, „Mneme", weil alle Mneme schon organisch, Lebenssammlung, Lebenserhaltung ist.

Aber die Lebenseinheit ist ja nicht nur sammelnd, haltend, sondern auch treibend, und die Vorstellungen sind nicht nur die Schatten der Anschauungen, wie der Naturalismus uns einreden will. Dann wären sie nicht nur überflüssig, sondern auch rätselhaft, ja unmöglich wie Gespenster. Wenn der Materialist nur wüßte, wie unheimlich nahe ihm der Spiritist, der Materialisierer auf den Fersen folgt! Aber dem Naturalisten zum Trotz zeigt sich das Spiel der Vorstellungen lösbar von der Folge der Anschauungen und hat seine besondere Kausalität. Auch der Seelenmechanistiker muß anerkennen, daß eine Vorstellung nicht bloß einer Anschauung, sondern auch einer Vorstellung folgen kann, — schon in der „Ideenassoziation", die sein Paradestück ist. Aber er kann nicht sagen, warum Berührung in Raum und Zeit oder Ähnlichkeit der Erscheinungen ihre Vorstellungen verketten läßt. Selbst dies Mechanischste ist mechanisch nicht vorstellbar. Folgen sich beim Spiel die Treffer nach der Nachbarschaft oder Ähnlichkeit? Doch wenn die Assoziationsgesetze mechanische, also Naturgesetze wären, dann müßten sie erst recht für die äußeren Erscheinungen gelten, deren Abbilder ja die Vorstellungen

sein sollen. Doch sie sind gerade nicht Gesetze der Erscheinungen, vielmehr Sondergesetze der Vorstellungen für ihren von den Erscheinungen abweichenden Gang, für die Erweckung von Vorstellungen, die in der Anschauung nicht gegeben sind.

Allerdings liegt ein mechanischer Ansatz, der eben den Naturalisten besticht, in der Ideenassoziation, aber nur, weil das Mechanische überhaupt ein abgesetztes Organisches ist. In allem Organischen liegt die Tendenz zur Reproduktion, die schließlich mechanisch wird als reine Wiederholung. Jeder Organismus ist ein Lebenszusammenhang; darin liegt nicht nur das Gedächtnis begründet, sondern auch die Gewohnheit. Jede Funktion, jede geleistete Arbeit, kapitalisiert sich allmählich als Organ, als Mittel, als Disposition zu weiterer Leistung, und diese eben spezifisch organische Reproduktionstendenz offenbart sich auch in der Assoziation der Vorstellungen. Nicht aus den einzelnen Vorstellungen und ihrer mechanischen Zusammensetzung ist sie zu verstehen, sondern aus dem organischen Zusammenhang des Erlebens, der sich selbst reproduziert.

Aber noch deutlicher drängt sich die organische Erklärung hier auf, die das Einzelne aus dem Ganzen erklärt, noch entschiedener versagt die Erklärung des Mechanistikers, der als Erbe des Nominalisten das Ganze aus Einzelnem zusammensetzen will. Warum „verketten" sich denn zwei fremde Vorstellungen? Weil sie die Erscheinungsfolge kopieren? Aber sie folgen sich ja bei der Ideenassoziation gerade auch, wo die Erscheinungen sich nicht folgen. Warum kleben die Vorstellungen mehr aneinander als die Erscheinungen? Wir denken bei Hinz an Kunz, auch ohne daß er in Wirklichkeit folgt. Wir denken sogar bei Kunz an seinen abwesenden Vordermann Hinz und drehen so auch die Folge um.

Doch von einer Kopie der Erscheinungsfolge ist ja noch weniger die Rede, wenn eine Vorstellung die ihr ähnliche wachruft. Verwechselt etwa die Vorstellung sich selbst? Der Mechanistiker, d. h. der

moderne Durchschnittspsychologe stellt einfach als Gesetze der Assoziation hin: die Vorstellungsfolge auf Grund der Berührung in Raum und Zeit und die auf Grund der Ähnlichkeit und ist glücklich mit dieser Konstatierung und dünkt sich erzwissenschaftlich mit dieser Zweiteilung oder auch Mehrteilung, als ob man nicht auch die Tatsachen erklären und dazu einen einheitlichen Grund bringen und dazu zusammenfassen muß. Und da zeigen sich nun die verschiedenen Klassen der Assoziation vielmehr als Stufen einer Grundtatsache: zwei assoziierbaren Vorstellungen muß ein Gemeinsames zugrunde liegen, von der stärksten Gemeinschaft des Wesens, der Gleichheit durch alle Grade der Ähnlichkeit, durch die Gemeinschaft mehr oder minder wesentlicher Daseinsmomente bis zur akzidenziellsten, losesten Gemeinschaft, die nur in einem gemeinsamen zeitlichen oder räumlichen Grenzpunkt besteht. Und so kommt es heraus: Vorstellungen können nur assoziiert werden, wenn sie es schon sind, wenn sie schon irgendeine Gemeinschaft haben. Das will besagen: im Grunde gibt's keine Ideenassoziation; nicht zwei fremde Vorstellungen verbinden sich, sondern zwei Glieder einer Vorstellung treten hervor, d. h. die Verbindung ist keine mechanische, sondern eine organische.

Man denkt bei der Tanne etwa an Lichter, weil beide ja Teile der gemeinsamen Vorstellung Weihnachten sind. Was man Ideenassoziation nennt, beruht so tatsächlich auf Ideendissoziation, auf der Lösbarkeit der Einzelvorstellungen aus einer gemeinsamen. Und wie nun der Organismus sich regeneriert, indem er die fehlenden früheren Glieder ergänzt, so ergänzt auch die Vorstellung zu einem ihrer Glieder das früher mit ihm verbundene. Das Vorstellungsnetz ist eben lebendiges Gewebe, und darum regeneriert es sich und darum spinnt es sich auch wachsend, wandernd fort. Das Vorstellungsgewebe emanzipiert sich so, weil es lebendig d. h. organisch ist, in mehrfacher Weise von der Anschauung.

Zunächst ergänzt die Vorstellung aus sich heraus eine Anschauung

nach einer früheren vollständigeren Anschauung; d. h. sie reproduziert zu einer gegebenen Teilanschauung eine jetzt nicht gegebene. Dann aber kann sie auch die ganze Anschauung aus sich heraus reproduzieren ohne gegebenen Ansatz, ohne Anregung von außen. Sie kann es, weil der Organismus als solcher sich selber reproduziert mit seinem Erleben, das sein Besitz, seine Funktion geworden ist, weil er auch sein Eigenleben hat unabhängig von außen und dieses Eigenleben als organisches kreisläufig ist, um sich selber schwingt, sich selber in seinen Funktionen rekapituliert. Ein Körnchen Wahrheit liegt sicher in der modernsten Lehre von der periodischen Wiederkehr der Vorstellungen, mag sie auch noch so sehr vom Außenleben wie vom Innenleben namentlich für das Bewußtsein durchbrochen und abgelenkt werden.

Aber weiter noch emanzipiert sich die Vorstellung von der Anschauung; sie bleibt nicht nur reproduktiv, sie wird ebensosehr und gleichzeitig produktiv, mag auch über solcher Behauptung der sog. Empiriker Hume sich noch im Grabe entsetzen. Doch es ist wahrlich an der Zeit den schweren Bann von der Seele zu nehmen, ihr das eigene Auge wiederzugeben, das nicht bloß das Auge der Welt ist, ihr die papierenen Fesseln abzunehmen, die ihr der Empirismus als eiserne suggerierte, daß ihre Phantasie für zwei Generationen gelähmt war. Es ist an der Zeit, dem angebeteten Hume die Maske des objektiven Seelenforschers abzureißen und darunter den Parteimann zu erkennen, an dessen Lektüre Ludwig XVI. ebensoviel Geschmack fand wie Robespierre an seinem Rousseau. Aber weil Hume ein rückwärts gewandter Geist ist, darf die Seele nicht auch vorwärts schauen? Weil Hume Historiker ist, darf sie keine Phantasie haben? Weil Hume an die Macht der Gewohnheit glaubt, darf sie nicht fortschreiten? Nein, die Seele ist nicht nur der Sklave der Vergangenheit, ist nicht nur der Kirchhofsgärtner, zu dem Hume sie erniedrigt. Was wäre uns Marius auf den Ruinen Karthagos, wenn

es nicht vor dem elegischen einen anderen Marius und ein anderes Karthago gegeben hätte! Ja, die Seele lebt so sehr auf die Zukunft hin wie aus der Vergangenheit her, lebt von der Hoffnung nicht weniger als von der Erinnerung, von der Phantasie nicht minder als vom Gedächtnis, lebt zeugend so gut wie empfangend, lebt als Trieb so kräftig wie als Empfindung und Erfahrung und als solche nur, weil sie als Trieb lebt. Denn die Funktionen bedingen sich und müssen sich im Ganzen eher die Wage halten, mag auch in einzelnen Menschen als Gliedern eines sozialen Ganzen und in einzelnen Völkern als „Organen des Weltgeistes" die eine oder andere Funktion mehr hervortreten. Doch der Trieb, der Zukunftsdrang muß ja schließlich stärker sein als der Halt und Druck der Vergangenheit; sonst hätten die Kräfte sich paralysiert und Entwicklung und Fortschritt wären unmöglich gewesen.

Aber die Humegläubigen wollen ja so schlimm nicht sein und wollen Zukunft und Fortschritt und Phantasie gelten lassen, doch nur als Komplikation der Vergangenheit. Der Mensch darf Neues erfinden, doch bloß als Zusammensetzung des Alten; er darf „goldene Berge" erdichten, aber er muß bei Heller und Pfennig nachweisen, daß er das Gold und die Berge aus der Anschauung bezogen hat. Der arme Mensch! Er bleibt immer ein Kind, dem nur ein Baukasten zum Spielen gegeben ist. Doch das Kind lächelt und baut da mancherlei zum Staunen. Die neue Vorstellung sei „bloß" Zusammensetzung aus alten, in der Anschauung gegebenen? Ach, der nominalistische Mechanistiker Hume sieht nur zu sehr das Einzelne als gegebenes Material, er sieht zu wenig die „bloße" Zusammensetzung, die doch als solche ein Neues ist, und so wunderbar bleibt wie das Schaffen, ja das Schaffen selber ist. Oder schafft die Natur aus dem Nichts und nicht auch aus gegebenem Material? Ist nicht auch das Gold oder der Berg wie jede Anschauung schon ein Zusammengesetztes? Entweder also gibt es überhaupt kein Neues, weil alles zusammen-

gesetzt ist, oder es gibt ein Neues auch in der Phantasie. Und wenn es kein Neues gibt, können wir auch kein Altes behaupten; denn wir erleben das eine nur am andern. Entweder kann selbst die Natur nichts schaffen, weil sie nur zusammensetzend umbildet, oder der Mensch ist auch schaffend. Und warum sollte er soviel dümmer sein als die Natur? Der Naturalist, der nur die naturgegebene Anschauung Original, die vom Menschen erzeugte Vorstellung aber nur Kopie sein läßt, stellt damit den Menschen unter die Natur und somit außerhalb der Natur und schlägt sich darin selbst.

Aber ist nicht im Menschen vielmehr die Bildungskraft der Natur gesteigert? Präsentiert sich denn eine Maschine nicht mindestens so sehr als ein Neues wie eine Maulwurfsspielart? Es heißt, daß Böcklin einmal ein Tier und eine Pflanze gemalt hat, die er nie gesehn, die aber in den Tropen auftreten — weil eben in ihm selber die Schöpferkraft der Natur wahrhaft tropisch waltete, in seiner Seele die geschauten Gestalten voll Werdetrieb sich variierten, sich fortbildeten, steigerten wie in der Entwicklung der Natur, die wiederum in ihren „Jubelformen", ihrem Farbenrausch, ihrem ganzen Entfaltungsdrang ein wahrer Böcklin ist. Und Goethe schaute mit geschlossenen Augen eine Blume, der immer wieder neue Blumen entsprossen; er erlebte in seiner Seele die Metamorphose der Pflanze, weil seine Seele selber ein Organismus war von höchster Bildungskraft. Und Jakob Böhme, da ihm das „Saatkorn" der Erkenntnis aufgegangen war, fühlte mit den Blumen in Wald und Feld. Ja, alles Naturgefühl und im letzten Grunde alle Erkenntnis der Weltentwicklung stammt aus dem Erleben der eigenen inneren Entfaltung.

Die Seele ist das absolut Lebendige, das Urorganische und darum ewige Entfaltung. Das Wunder des Organischen aber ist, daß es ein Ganzes ist, das bis ins Kleinste wieder organisch ist. Das ganze Vorstellungsgewebe, aber auch jede einzelne Vorstellung ist wieder organisch und entfaltet sich aus sich heraus. Jede Vorstellung kann

sich steigern, sich variieren, sich spalten, um neue zu gebären. Jede Vorstellung ist ja ein von der Seele Uberwundenes, Abgesetztes, jede war ein Lebensmoment der Seele, war einmal eins mit der Seele und lebt nun als Unterseele, als ein Kind der Seele, das von ihr den Lebenstrieb mitbekommen hat. Jede Vorstellung kann sich auswachsen, bis sie zum Tyrann der Seele, zu ihrem Mörder, zur Zwangsvorstellung wird, wenn nicht die Seele ihren Beruf erfüllt als erhebende Kraft und ihre Unterseelen, all ihr Gelebtes, das ihr zu Organen geworden, im Zaum hält. Denn die Menschenseele ist wie ein Staat, weil auch der Staat ein Organismus ist.

Aber die Einzelseele, die selber schon ein Ganzes ist, kann sich wiederum organisch eingliedern in eine Volksseele, Zeitseele, und wir weben alle an einer Seele der Menschheit. Denn eine Vorstellung kann sich nicht nur in einer Seele auswachsen wie ja im Dichtergeist eine Figur, die ihr Schicksal fordert, sie kann auch durch Mitteilung in andere Seelen übergehen, kann sich in der Masse zum Fanatismus steigern, kann in einer jüngeren Seele, kann in Generationen weiterwachsen, kann sich entfalten zu ihrer äußersten Konsequenz. Ideen haben ihre eigene Kausalität durch die Menschenköpfe hindurch, über die Zeiten hinweg — darin schon liegt die Wahrheit von Hegels und noch Rankes Lehren von den Ideen als Geschichtsmächten. Ist sie doch tief begründet in der Entfaltungsfähigkeit alles Seelischen als des Urorganischen!

Alles blüht in der Seele viel fruchtbarer als in der Natur aus der Seele heraus und über sie empor. Jedes Gelebte lebt in ihr fort und setzt sich ihr an als Organ, das sich wieder zu betätigen drängt, wenn es nicht welken, nicht verkümmern soll. Schwingt doch in jedem Menschen die Linie seiner Heimat fort als Lebensstimmung, als Geistesstil! Da klingt's aus der einen Seele und ihren Werken wie Meeresrauschen, aus der andern breitet sich die flache Ebene, in der dritten steigt es zu Berge. Und das Auge sehnt sich immer Bilder zu schauen,

auf die es eingestellt ist, und das Ohr ruft nach Tönen so dringend, daß es unbeschäftigt in stiller Nacht der Wüste dem Ruhenden Geräusche vortäuscht. Und im Einschlafenden schwingen die Bilder und Worte des Tages nach und spielen fort und bilden sich um nach alten Erinnerungen und jungen Trieben zum Traum.

Nach der Arbeit des Tages der Traum als das Spiel der Nacht! Alles Spiel aber ist die schönste, die lächelnd sich bietende Widerlegung des absoluten Mechanismus — denn es zeigt die Bewegung nicht aus Druck und Stoß, aus Zwang und Not, sondern aus freiem Trieb, die reine Selbstbewegung. Die Organe selber wollen sich ausleben. Und jedes Organ ist in solchem Sinne organisch, ist eben nicht nur ein mechanisches Instrument, das auf den Spieler wartet, sondern ein organisches, das sich selber spielt, eine lebendige Tendenz, eine spezifische Energie, die sich auch ohne zureichende Objekte zu betätigen drängt; jedes ist das Leben selber in einer bestimmten Richtung, ist eine Selbstentfaltung, und in diesem Sinne ist auch das sensibelste Organ zugleich motorisch, und in der Empfindung schwillt schon der Trieb der Selbstfortsetzung. Auch der kleinste Eindruck fällt nicht als toter Stempel in die lebendige Seele, sondern als ein Keim, der zur Entfaltung strebt. Bilder zeugen Bilder in der Seele, Töne quellen da aus Tönen, und wie in ihren Kunsttrieben die Tiere sich selber fortsetzen, so schwingen Künstler und Kunstzeitalter in ihrem Stil ihre Lebenslinie, ihren Lebensrhythmus aus, und jede Kunstform hat ihre Geschichte wie ein Mensch, hat ihr Keimen, Blühen, Welken und muß sich erschöpfen, weil sie lebt.

Auch die Kunst ist ein Spiel, aber ein Spiel, in dem die Seele lebt. Die höheren Organe schwingen sich aus in der Kunst als dem Leben in Freiheit vom Zwang der Objekte, vom Lebensbedürfnis, dem die niederen Sinne dienen. Gesicht und Gehör sind's, die sich allein auch der Kunst öffnen. Sie, die lebensreichsten, bewegtesten

Sinne müssen auch am meisten nach innen fortspielen, und sie, die am meisten Empfindung geben, müssen zum organischen Gleichgewicht auch am meisten Lebenstrieb aufregen, und sie, die am meisten Lebensstoff bieten, müssen am meisten nach der Lebensform rufen, und sie, die Fernsinne, die das Erlebte am weitesten vom Erlebenden entrücken, müssen am meisten auffordern, es ins organische Leben der Seele zurückzuholen. Die Kunst ist ein solches Zurücknehmen des Lebensstoffs in die Lebensform, d. h. Kunst ist ein Organisieren. Der Lebensstoff ist formlos, und je reicher er ist, desto formloser, desto formbedürftiger für das Subjekt.

Was ist der Lebensstoff? Die Masse der Objekte, die Summe des Erlebten, Überwundenen, des vom Subjekt als fremd Abgesetzten, Differenzierten, d. h. die Summe der Empfindungen. Und was ist die Lebensform? Die organische, d. h. das Leben der Glieder im Ganzen, der Ausgleich jener Differenzierung, jener Lebensfülle mit der Lebenseinheit, der Objekte mit dem Subjekt, die Durchdringung der Empfindung mit dem Gefühl, die ja bei den höheren Sinnen auseinandergehen, und darum für sie eine Wiederdurchdringung ist, für sie gesucht werden muß als Kunst. Die Kunst, die das Leben zu sich selber, den Lebensstoff zur Lebensform zurückführt, sucht jedes Erlebte organisch zu gestalten, d. h. als gegliedertes Ganzes, als Einheit der Mannigfaltigkeit, als Harmonie.

Aber der Lebensstoff wechselt, und so muß der Ausgleich immer von neuem gesucht werden, und jede Zeit, ja jede Seele hat ihre besondere Lebensform und damit ihre besondere Kunst. Und jede gefundene Harmonie muß kalt und leer werden für die Seele, muß „akademisch" starr, bloße Form werden, wenn ihr der Lebensstoff ausgeflossen ist, und muß durchbrochen werden, wenn der Lebensstoff sich erweitert hat; doch auch die Durchbrechung kann nur Übergang sein für die Kunst und muß hindrängen zu einer neuen Harmonie. Und

so müssen in der Kunst immer die beiden widersprechenden Tendenzen streiten und wechseln, in deren beständigem Ausgleich gerade das Organische liegt, Einheit und Differenzierung, Ganzheit und Gliederung: die Kunst, die um jeden Preis Einklang, Versöhnung, Befriedigung sucht, und die Kunst, die nur dem durchbrechenden Lebensstoff nachgeht, der Fülle des Gegebenen und des Einzelnen, d. h. als Naturalismus wesentlich Charakteristik sucht. Die höchste, die klassische Kunst aber wird immer im Ausgleich beider Tendenzen liegen, in höchster Harmonie der schärfsten Charakteristik, im Ausgleich auch zwischen der bloß subjektiven Kunst, dem romantischen Spiel, und der bloß objektiven Kunst, der realistischen Deskription. Das höchste Kunstwerk ist das organischste, als der Ausgleich zwischen Seele und Welt, zwischen Subjekt und Objekt, zwischen Form und Stoff.

Im Glück des Südens kommt der Lebensstoff der Lebensform entgegen, und die Kunst ist da mehr Natur wie die Natur mehr Kunst. Dem dunkleren, härteren Leben des Nordens aber ist die Harmonie schwerer abzuringen, ist darum die Kunst mehr Kunst, und ihm ist Dürers männliches Ringen glaubhafter als Raffaels Weibesschönheit, und das fromme Stammeln der Präraffaeliten sympathischer als die ausgerungene weiche Formensprache Correggios und Guido Renis. Das ruhiger, undifferenzierter, in sich einiger lebende Weib wie die blühende Pflanze, der leichte Schmetterling und der singende Vogel — all diese Gegenwart genießenden Friedensgestalten des Lebens sind mehr zur Schönheit, zum Farbenschmuck veranlagt als die harten Kämpfer ums Dasein. Setzt sich doch auch die Kunst erst ab aus der Muße als freie Blüte einer Kultur, der des Lebens Not gestillt ist, und im größten deutschen Künstler Goethe zeigt sich am reinsten die Kunst als organischer Prozeß, als vollkommenes Ausblühen des Lebens. Und doch! Zeitlebens dem äußeren Lebenskampf entrückt, wollte er im Fazit

seines Lebens, auf seinem Leichenstein ein Kämpfer heißen. Die höchste Kunst ist eben erst der höchste Ausgleich, weil sie den ganzen Lebenskampf in sich aufgenommen und ausgetragen hat.

Aber jede Seele und jede Kultur, jede Nation wie jede Zeit hat ihre Dissonanzen, die im künstlerischen, d. h. organischeren Geiste zur Auflösung drängen, und je entwickelter die Zeiten, desto dissonanzenreicher. Der lebensreicheren Zeit erscheint eine dissonanzenärmere Kunst leicht schmeichlerisch unwahr, weil ihrem Lebensgefühl widerstreitend, und einer älteren Lebensstufe erscheint eine dissonanzenreichere Kunst oft unschön und krankhaft, weil ihr Lebensgefühl zerreißend. Aber der Realismus von heute kann der Schematismus von morgen sein. Der neuen Zeit geht als glatte Manier ein, was der alten originell, bizarr und peinlich war. Die neue Zeit kann mehr ertragen und verlangt mehr zu ertragen; denn sie hat die Organe dazu. Den reicheren Organen antwortet ein reicherer Lebensstoff, dem wiederum reichere Organe entgegenwachsen, die sich auswirken wollen zur freien Kunst.

Da kommt nun ein kleiner Mediziner — gewiß nicht ein großer — und wittert überall Krankheit, weil ihm der Spitalsgeruch an den Kleidern haftet, und steht vor dem Hervorbrechen einer neuen Zeit wie ein mürrischer Eskimo vor den Tropen, und bildet sich ein, etwas gesagt zu haben, wenn er allem, was ihm nicht liegt, seine gewohnte Etikette „pathologisch" aufklebt, und nennt Gift den gärenden Most, der sich doch nur zu setzen braucht, um edelsten Wein zu geben. Vom Ganzen der Menschheit gesehen kann die Nervosität einer Zeit sein wie das Zahnen eines Kindes oder wie das Stimmen der Instrumente zu neuem Spiel. Denn für die neuen Instrumente gibt's ein neues Spiel, und neues Spiel weckt neue Instrumente. Jedes Erlebnis ist eine Überwindung und darin eine Bereicherung, eine Übung. Jedes Erlebnis ist ein Mittel zu neuem Erleben, ein Ansatz zu einem Organ, eine Einstellung, und

auf der neuen Lebensstufe kann so erträglich, ja Lust werden, was einst Not war, kann Spiel werden, was einst Arbeit war, allerdings auch umgekehrt, wenn es sich steigert, Arbeit, was Spiel war. Denn alles Spiel ist Vorspiel oder Nachspiel.

Alle Organe wollen sich üben, auch die Organe zum Leid wollen sich sättigen und lechzen nach der höchsten Lebensspannung, in der sie sich erst entfalten. Weil sie das Spiel zum Ernst aufrührt, auftreibt bis zu den Grenzen der Kraft, weil sie das Leben in höchster, ganzer Spannung, als Ringen gibt von Held und Welt, darum steht die Tragödie höher als das Spiel der Komödie. Und für jedes Leid gibt's ein Genießen in der Erinnerung, einen Trost in der Aussprache, ein Befreien im Austoben. Der Kritiker Aristoteles bleibt auf dem Zuschauersitz und redet nur von der Wirkung. Hat je ein Tragiker aus Furcht und Mitleid geschaffen? Nein, aber jeder Tragödienheld ist ein Trieb unserer Seele selbst, von dessen Druck wir uns befreien in wahrer Katharsis, indem wir in der Phantasie ihn sich ausleben, sich ausrasen lassen bis zur Erschöpfung. Und darum muß er steigen, muß er alle Schranken durchbrechen und schließlich auch die Schranken seiner Kraft, und darum muß er enden, in seinem Helden sterben.

Der tragische Prozeß ist ein Lebensprozeß, ist im Leben selber angelegt, weil das Leben nur lebt, wenn es seine Momente steigert, durch Steigerung zum Kampfe, durch Kampf zum Sieg, durch Sieg zum Sinken bringt — denn auch der stärkste Trieb muß sich erschöpfen, muß versinken und eingehn ins organische Ganze, das immer größer und stärker ist auch als der größte, stärkste seiner Teile. Das Leben selber treibt immer wieder das Einzelne empor und nimmt es immer wieder in sich zurück. Das Leben selber ist beständiger Kampf von Held und Welt, beständiger Widerstreit des Einzelnen mit dem Ganzen, der Differenzierung mit der Lebenseinheit; das Leben selber ist tragisch, weil es organisch ist, weil solcher

Widerstreit im Organismus selber liegt. Das Leben ist größer als alles Gelebte und rauscht hinweg über die Gräber aller seiner Helden — nur über die Gräber; denn das Lebendige der Helden nimmt es in sich auf und trägt es weiter; es triumphiert in seinen Helden über seine Helden, wie das organische Ganze in seinen Gliedern über seine Glieder siegt.

Die Kunst sucht den organischen Ausgleich im Einzelnen, wie ihn das Leben nicht bietet, sucht Lebensabrundung für Lebensbruchstücke, und darum führt sie über das Leben hinaus ins Reich der Phantasie, aus der Anschauung in die reine Vorstellung. Aber sie führt nur über das gegebene Leben hinaus; denn in ihr selber waltet der Lebenstrieb, die organische Grundtendenz, aus Bruchstücken ein Ganzes zu machen und das Leben zu steigern und abzurunden. Die Kunst ist eine Regeneration des Lebens in der Phantasie. Die Kunst läßt eine Erscheinung nicht vereinzelt stehen in der Peripherie des Lebens, sondern bezieht sie auf das Zentrale und Ganze des Lebens, formt sie nach dem organischen Drang der Seele, sich auszuleben und auszuprägen in einer Gestalt, in der sie zugleich die eigene Einheit und Ganzheit wiederfindet. Die Kunst sucht in einem Stück Anschauung den ganzen Anschauenden auszufüllen. Die Kunst ist das Gegenteil dessen, was Spencer das Leben nennt: Anpassung innerer Relationen an äußere. Sie ist vielmehr Anpassung des Äußeren ans Innere, Anpassung der differenten Empfindung und konkreten Anschauung an Gefühl und Trieb, an Lebenseinheit und Lebenssteigerung. Aber damit ist sie ja selber Leben, nur kein Leben im Sinne Spencers, keine sklavische Selbstpreisgabe an die Dinge der Welt, sondern ein aufrechtes Leben, ein Leben, das sich selbst erfüllt; denn im Leben selber liegt der Zug zur Steigerung und Ganzheit.

Die Kunst bringt den einzelnen Lebensmoment zum Ausblühen, d. h. sie bringt ihm Sättigung mit Gefühl und Trieb, ein Hinführen

zur Lebenseinheit und Lebenssteigerung, seine Harmonisierung und Idealisierung. Die Kunst ist so die Vollendung eines Lebensmoments, das nie vollendet ist. Die Kunst führt daher über das in der Anschauung gegebene Leben hinaus ins Reich der reinen Vorstellung, der ein Schein ist für die äußere Welt, aber höheres Leben für die Seele. Zu seiner Vollendung enthebt so die Kunst ein Lebensmoment dem Fluß gegebener Zeit und den Banden gegebenen Raums und entrückt es in eigene ideale Zeitlichkeit und Räumlichkeit. Die Kunst widerlegt damit Kants und Schopenhauers absoluten Dualismus, der eine zeitlich-räumliche Sinnenwelt einer zeit- und raumlosen Geisteswelt gegenüberstellt. Doch die Seele, die an beiden Anteil haben muß, ist kein Zentaur, sondern ein lebendiger Organismus, und die Kunst, die das Geistige versinnlicht und das Sinnliche vergeistigt, die Kunst, die sich in Wort- und Tonfolgen und Bildern bewegt und darin eben auch eine Zeit und einen Raum braucht, bekundet, daß es doch einen Übergang gibt zwischen der reinen Geistigkeit und der Sinnlichkeit. Es gibt, was Kant leugnet, eine geistige Anschauung in der Vorstellung, und die Kunst, die ein Seelisches verweltlicht, ein Weltliches durchseelt, hat ihr Reich schwebend zwischen Seele und Welt in der Vision.

Die Vorstellung ist hier die Zauberbrücke, auf der die Anschauung sich verinnerlicht und die Innerlichkeit Gestalt wird. War's nicht der erste Schritt über Kant hinaus, daß die Einheit der von ihm geschiedenen Seelenvermögen durch Reinhold in der Vorstellung entdeckt ward? Die Vorstellung kann das Abbild der Anschauung sein, aber auch ihr Vorbild, wenn sie statt von außen getragen, von innen geschwellt wird. Die Vorstellung ist aber wiederum nichts drittes Gesondertes zwischen zwei Gesonderten, sondern alles durchwirkt sich organisch in gegenseitigem Übergang. Und darin spürt man wieder den Übergang zwischen Seele und Körper. Oder spürt man's nicht, wie in der Vorstellung ein Inneres sich formen, sich

verkörpern will, wie die Anschauung abendlich sich abblaßt zur Vorstellung, und die Vorstellung morgenhaft durchwärmt wird von Gefühl und Trieb? In der Vorstellung durchwirken sich Anschauung, Gefühl und Trieb, und so zieht die Vorstellung nicht nur mechanisch der Anschauung nach, sondern webt sich organisch von innen her fort, bald in reiner Fortsetzung und Steigerung, bald in Selbstergänzung nach anderer Richtung, ja Umschlag gegen sich selbst, wie es eben in aller organischen Entwicklung liegt.

So als organische Selbstentfaltung erklärt sich der Zug der Vorstellungen doch wohl natürlicher als durch Hartmanns mystisches Unbewußtes oder gar nur mechanisch von außen her, wie schon Joh. Müller sogar den Wert der Assoziationsgesetze bestritt. Gibt doch selbst Hume zu, daß die Phantasie nicht nur — wie z. B. zur Gottesvorstellung — die Anschauung steigern, sondern sie auch frei ergänzen und eine ungeschaute Farbennüance erfinden könne. Er gibt es selber zu als einen Widerspruch gegen sein Prinzip, entschuldigt es aber als eine minder beachtenswerte Ausnahme. Doch hat er mit dieser Durchlöcherung nicht sein Prinzip selber gerichtet? Er aber, der gegen die vollständige Bestätigung seines Prinzips so gleichgültig ist, daß er eine negative Instanz einfach wegwischt, soll ein Vorbild empirischer Wissenschaftlichkeit sein? Wieviel höher steht hier sein Antipode Fichte, der in der „Bestimmung des Menschen" sonderbarerweise gerade denselben Ausnahmefall bestreitend den strengeren Empiriker spielt — zwar zu Unrecht, aber doch methodisch konsequent.

Aus der organischen Lebendigkeit des Vorstellungsgewebes begreift sich, daß es in der Ideenassoziation wachsend sich fortsetzt von einer Vorstellung zu einer ähnlichen oder auch umschlägt zu einer entgegengesetzten, wie im Nachbild eine Komplementärfarbe erweckt wird rein aus dem Organ heraus zur Herstellung des organischen Gleichgewichts, ohne daß die Farbe von außen angeregt ist. Ein

Gegensatz ruft den andern herbei; denn es sind ja nur Glieder eines Gegensatzes, und sie bedingen sich als solche organisch in der Seele. So zeigt sich auch hier wieder die Ideenassoziation im innern Zusammenhang, in der Einheit einer gegliederten Vorstellung begründet. Und ebenso beruht die Assoziation nach der Ähnlichkeit nicht etwa darauf, daß getrennte Vorstellungen verbunden werden, sondern daß eine Vorstellung nur teilweise andere Glieder entfaltet. Zwei ähnliche Vorstellungen sind nicht ursprünglich getrennte, die zufällig Doppelgänger sind, sondern Vorstellungen, die ursprünglich wenigstens in einigen Gliedern eins sind; und nun vollzieht sich die Ideenassoziation, indem das Spiel der Vorstellungen auf den gemeinsamen Gliedern als Mittlern aus einem Zusammenhang in den andern übertritt, aus der Vorstellungskombination abc in bcd und aus bcd in cde. So beruht auch hier die Ideenassoziation auf der Gliederung, der Kontinuität und der Selbstfortbildung der Vorstellungen, d. h. insgesamt auf dem organischen Charakter des Vorstellungsgewebes.

Die Lösbarkeit aber der Vorstellungsstücke führt nun über die Vorstellung selber hinaus zum Denken. Denn das Wesen des Denkens ist Abstraktion, d. h. Lösung und durch die Lösung erst neue Verbindung. Damit zeigt sich zunächst das Denken als letzte Steigerung jenes großen Lösungsprozesses, der in der Empfindung beginnend durch Anschauung und Vorstellung fortschreitet. Denn die Empfindung gibt sich ja schon als Differenzierung, Lösung vom bisherigen Lebenszustand, Lösung aber auch vom neuen Eindruck, der nur in der Reaktion erlebt wird. In der Empfindung gärt die Lebenseinheit gegen den Lebenswechsel; das Leben beginnt als Lockerung, als Spaltung. In der Anschauung treten der Empfindende und das Empfundene erst wirklich auseinander; das Subjekt löst sich vom Objekt und stellt es sich gegenüber. Aber noch sind sie als

die nur hervorgetretenen Gegensätze des Erlebnisaktes aneinander gebunden. Der Anschauende ist nur mit dem Angeschauten da und umgekehrt. In der Vorstellung aber löst sich das Subjekt von der Gegenwart des Objekts und hat ein Objekt nur für sich, als sein Erinnerungsbild oder Phantasiebild, sozusagen ein subjektives Objekt.

Mit der Vorstellung ist erst die Idealität da, aber auch die Realität, von der sie sich gelöst hat. Das Subjekt lebt nun im Vorstellen für sich, trägt das Objekt nur im Bilde, als Inhalt, als Essenz in sich, gibt es aber als Existenz, als Realität frei, läßt ihm die Möglichkeit, auch unabhängig vom erfassenden Subjekt da zu sein. Der Idealismus erstickt also nicht den Realismus, sondern enthüllt ihn erst. Das Ideal ist erst das Ideal, wenn es sich von der Wirklichkeit und damit die Wirklichkeit von sich gelöst hat. Der Idealismus als Dualismus erkennt auch den Gegenpart des Ideals an, der Realismus aber als Monismus bestreitet seinen Gegenpart als leeren Schein. Der Geist oder das Subjekt ist eben das Lösende, sich Erhebende, damit erst Zweiheit Schaffende; das reale Objekt ist nur das Gelöste.

Aber die Vorstellung ist noch nicht die letzte Lösung des Erlebnisses. In der Empfindung blieb es noch Einheit — daher dem modernen Sensualisten, der die Welt in Empfindungselemente auflöst, diese Welt „nur einmal da ist" als psychophysische Einheit. In der Empfindung wird eins am andern erlebt; Erlebender und Erlebtes sind nur die zwei Seiten des noch geschlossenen Erlebnisses. In der Anschauung werden aus den zwei Seiten zwei Pole. Erlebtes und Erlebtes stehn sich gegenüber, aber noch aneinander gebunden in der Einheit des Erlebnisaktes. In der Vorstellung aber reißt sich der Erlebende ganz vom Erlebten, indem er den Erlebnisinhalt mitnimmt über den Erlebnisakt hinaus. Die Vorstellung, die so den von seinem Erscheinen selber gelösten Inhalt, das Anschauliche ohne

Anſchauung gibt, gibt es aber noch geſchloſſen, gibt wie die Anſchauung ein Bild, alſo ein Ganzes. Und nun muß die Spaltung auch in den Erlebnisinhalt gehen. Sie ſetzt ſchon im Vorſtellen ſelber ein, ſofern es wandert und zwar nur in Übergängen, auf Mittelgliedern und darin die Lösbarkeit der Vorſtellungsglieder entfaltet und ausbildet. Und nun offenbart ſich wieder der organiſche Charakter des ganzen Seelenlebens, die aktive Macht der Lebenseinheit und das Ineinandergreifen der Funktionen, und nun löſt ſich auch erſt die letzte Frage der Ideenaſſoziation.

Sie zeigte ſich als ein Übergehen von einer Vorſtellung zur andern auf gemeinſamen Momenten. Aber wie kann ſich dieſer Übergang vollziehen? Von der Vorſtellung Weihnachten komme ich zu der Vorſtellung Wald durch das gemeinſame Vorſtellungselement einer Tanne. Bevor ich aber die Tanne in den Wald einſtelle, muß ich ſie von den Lichtern, von allem Weihnachtsſchmuck befreien. Bevor ich alſo das gemeinſame Element in den gemeinſamen Zuſammenhang einſtelle, muß ich von dem alten Zuſammenhang abſehen, muß alſo eine Löſung geſchehen, die ſchon der Anfang der Abſtraktion iſt. Damit dieſes Abſehen von dem verſchiedenen Element geſchehe, muß ich auf das gemeinſame Element ſchärfer hinſehen, mich ihm hingeben, ihm anvertrauen wie einem Kahn, auf dem ich vom alten Vorſtellungsinhalt abſtoßend beim neuen lande. Damit mir bei der Vorſtellung cd die andere df einfällt, muß ich in cd nur d ſo ſtark beachten, daß c zurücktritt; denn wenn ich c ſtärker beachte, würde mir bc einfallen. So iſt die Ideenaſſoziation nur möglich durch die Aufmerkſamkeit, und ſo erklärt ſich, was die mechaniſche Deutung nicht erklären kann, daß die Vorſtellung eben doch nicht ſo „gekettet" iſt, ſondern daß mir bei derſelben Vorſtellung Verſchiedenes einfallen kann.

Die Aufmerkſamkeit vereinſeitigt, aber führt dadurch weiter; indem ſie das Beachtete aus einem Zuſammenhang heraushebt, führt

ſie es auf die Schwelle, wo ſich ihm ein anderer Zuſammenhang auftut. In ſolchem Herausheben ſteigert auch die Aufmerkſamkeit wiederum den großen Löſungsprozeß der Seelenentwicklung. Aber wer iſt's, der in der Aufmerkſamkeit fixiert, das eine aus all dem andern heraushebt? Die Lebenseinheit wieder, die als Einheit immer Einheit ſucht, ſich im Gegenſtand wiederfinden will, als Einheit des Bewußtſeins nur Eines in deſſen Brennpunkt ziehen kann. Die Aufmerkſamkeit iſt eine Leiſtung der Lebenseinheit, die aus dem Lebensſtoff das Stärkſte, das ſich ihr gerade bietet, oder das ihr gerade Wichtigſte heraushebt und danach eine mehr unwillkürliche oder mehr willkürliche iſt; aber auch hier iſt ein Übergang, iſt die bureaukratiſche Scheidung von Übel, und die heraushebende Aufmerkſamkeit iſt mehr oder minder immer eine willkürliche. Wenn aber der Wille ſtärker in den vorgeſtellten Lebensſtoff eingreift, wenn die Lebenseinheit kraft ihrer Natur ſchärfer iſolierend und konzentrierend ſich betätigt und ſo den Lebensſtoff ganz durchdringt, dann wird aus dem Vorſtellen Denken.

Man kann geradezu die Aufmerkſamkeit als den Urſprung des Denkens betrachten oder gar das Denken ſelber als eine Betätigung der Aufmerkſamkeit, die wieder eine Betätigung der ihrer Natur nach immer konzentrierenden, auf eins hinſtrebenden, nur eins vollbewußt auffaſſenden Lebenseinheit iſt. Indem aber die Aufmerkſamkeit auf eins hinſieht, ſieht ſie vom andern ab; indem ſie iſoliert, abſtrahiert ſie ſchon und beginnt damit das Denken. Schon die erſte Leiſtung des Denkens iſt tatſächlich eine Leiſtung der Aufmerkſamkeit: ſie fixiert, ſie zerlegt die Anſchauung und erhebt ſich über ſie, indem ſie eins ihrer Momente heraushebt. Und je ſchärfer die Aufmerkſamkeit wird, je feiner ziſelierend ſie in die Anſchauung hineinſchneidet, um ſo mehr wird ſie abſtrahierend und dadurch allgemeinere Merkmale abſchälend, Begriffe vorzeichnend. Aber die Aufmerkſamkeit iſt noch weiter der Pionier des Denkens, indem ſie über ſich ſelber,

über ihre isolierende Tätigkeit hinausdrängt. Gewiß, sie punktiert, fixiert, aber die bloße Fixierung läßt erstarren; im Hinsehen auf einen Punkt erlischt schließlich das Bewußtsein, und die Aufmerksamkeit wandelt sich in ihr Gegenteil. Sie lebt nur, indem sie wandert, ihre Fixierung beständig aufhebt, von einem Punkt zum andern richtet, ihre Einseitigkeit nach vielen Seiten wendet. Entspricht damit die Aufmerksamkeit nicht ganz dem organischen Leben, das ja im wechselnden Vortreten einzelner Glieder sich entfaltet? Ein Vortreten ist's, und auch die Aufmerksamkeit ist nicht absolut, sondern relativ isolierend, ist akzentuierend. Wie im Organismus mit dem vortretenden Glied die andern mehr oder minder mitschwingen, so ist auch das durch die Aufmerksamkeit zentral gerückte Bewußtseinsmoment umspielt von einer Peripherie weniger betonter, zur Betonung strebender Momente. Die Aufmerksamkeit selber ist fixierend und variierend zugleich, zur Einheit wie zur Mannigfaltigkeit drängend und darin echtes organisches Leben. Dabei bringt sie, jeden Punkt absolut und doch wieder relativ nehmend, stets Einheit suchend in stets wechselnder Vielheit, schon den Stachel des Widerspruchs hervor, den das Denken zum Austrag bringt, den aber die organische Entfaltung als solche in sich birgt.

In der steigenden Aufmerksamkeit, d. h. mit dem Denken, zeigt das Subjekt seine steigende Lösungskraft. Es hat in der Empfindung das Objekt nur an sich gebracht, es hat in der Anschauung das Objekt außer sich gesetzt, in der Vorstellung den Inhalt des Objekts für sich abgezogen, und es zerlegt nun im Denken diesen Inhalt durch die isolierende Aufmerksamkeit in unanschauliche, eben nur abstrahierte Elemente. Dieselbe Lebenseinheit aber, die isolierend, vereinseitigend, vereinzelnd wirkt, wirkt auch vereinheitlichend, konzentrierend, und drängt, das zerspaltene Erlebnis, die zerlegte Vorstellung wieder zusammenzusetzen, als Ganzes aufzubauen. Die Lebenseinheit selber drängt zum Einzelnen wie zum Ganzen — denn beides ist Einheit,

und die Lebenseinheit d. h. die organische läßt eben das Ganze im Einzelnen, das Einzelne im Ganzen schwingen. So zeigen sich die beiden Funktionen des Denkens, Vereinzelung und Vereinheitlichung, Scheiden und Verbinden, Analyse und Synthese, wiederum als höhere Formen des Organisationsprozesses, der einerseits immer mehr zur Differenzierung, zur Gliederung auswächst, andererseits immer höher und fester sich konzentriert. Die denkende Erkenntnis erst ist die vollendete Organisation des Erlebnisses, seine Erfassung in schärfster Gliederung und im höchsten Zusammenhang. Die denkende Erkenntnis geht über alle Anschauung hinaus zur letzten Differenzierung, zu unsichtbaren Atomen, Elektronen usw. und zur letzten allgemeinsten unsichtbaren Einheit alles Seins. Das Denken ist kein mystischer, andern Funktionen fremder Prozeß, sondern es ist ein schärferes Gliedern und festeres Zusammenschließen, kurz ein strafferes Organisieren des vorgestellten Objekts.

Auch beim Denken ist die organische Erklärung aus innerer Entfaltung ebenso fruchtbar wie die mechanische Deutung d. h. die Erklärung aus äußerer Zusammenfügung unfruchtbar und nichtssagend. Was leistete bei aller Seelenentwicklung der Mechanistiker? Er hängt an den Körper heterogen die Seele und neben den Körperprozeß rätselhaft die Seelenempfindung und befiehlt, daß aus dem Aneinander und Nebeneinander irgendwie ein Ineinander werde, ob es denkbar ist oder nicht. Er stellt den fremden Körper vor die Seele hin und kommandiert die Anschauung, ohne zu fragen, wie sie möglich ist. Er fügt in der Ideenassoziation eine Vorstellung zu einer andern und heißt sie ohne Wachs aneinanderkleben. Er klaubt sich für die Phantasie ein paar alte Vorstellungen zusammen und fordert von der Seele, daß sie das Flickwerk als Neues und Ganzes begrüße, und schon die Kunst der Buschmänner schlägt ihn, da sie nachweislich das Bild nicht aus einzelnen Erinnerungsstücken zusammensetzt, sondern bald als Ganzes gibt. Er trommelt als Induktionsfanatiker

den Begriff aus den Exemplaren zusammen, als ob der Begriff „Pferd" erst in einem großen Gestüt und der „Wein" erst in einem reich assortierten Lager entdeckt worden sei, als ob überhaupt so jeder Begriff erst ein Sammelprodukt wäre und man nicht schon einen Begriff von dem haben muß, wofür man Exemplare sammelt.

Der Mechanistiker sieht nicht einmal, daß die „Abstraktion", durch die der Begriff entsteht, zunächst doch ein Absondern und nicht ein Sammeln bedeutet; er sieht nicht, daß der Begriff nicht mechanisch wie ein Bündel zusammengenommen wird, sondern organisch wie eine gens oder Familie, eben als Gattungs- oder Artbegriff sich durch Differenzierung entwickelt, aus der dumpfen Vorstellung sich herausspezialisiert durch Hervortreten, Bewußtwerden einzelner Merkmale und einzelner Unterarten mit ihrer differentia specifica. Dieser Empiriker, der mit seiner geliebten Induktion den Begriff zusammenzählt, ahnt gar nicht, daß er ein Erzrationalist ist, daß der aus den Exemplaren zusammengeholte Begriff genau so eine rationalistische Konstruktion ist wie der im 17. und 18. Jahrhundert beliebte aus den Individuen zusammengeholte Staat. Und der Mechanistiker sieht endlich nicht, daß er selber am wenigsten mechanisch ist. Er vergißt sich im Spiegel zu sehen und sieht nur die Objekte und bedenkt nicht, daß sie sich nur darum so mechanisch fügen lassen, weil er selber mit ihnen höchst absichtlich verfährt. Oder wenn wirklich der Begriff mechanisch entstanden sein soll, wie man meint, durch Ablagerung der Einzelanschauungen und Verblassen ihrer Unterschiede zum allgemeinen Schema, dann müßte der gedächtnisschwächste Kopf der beste Begriffsbildner und der konfuseste der beste Logiker sein; denn bei ihm verwischen sich am leichtesten und raschesten die Einzelunterschiede. Wenn aber auch so mechanisch durch Verblassen der Unterschiede abgelagerter Einzelanschauungen ein allgemeines Schema übrig bleibt, so wird es doch erst dadurch Begriff, daß es als solcher fixiert wird, daß es eben nicht als Rest der Anschauung, sondern als

Ansatz des Denkens gefaßt wird, als Allgemeines bewußt und gewollt ist. Denn Begriffe sind Münzen, die allgemeine Form haben, nicht weil sie von der Anschauung abgegriffen, sondern durch das Denken geprägt sind.

Der Begriff ist nur da als Tat des Subjekts; ja im Denken ist das Subjekt erst wirklich Subjekt d. h. reine Aktion geworden und hat das Objekt zur Passion verurteilt. Alles Denken ist Tat, mit der das Subjekt das Objekt auffaßt, sich zu eigen macht. Das Subjekt erhebt sich im Denken in voller Freiheit über das Objekt und bemächtigt sich seiner, es schneidend und kettend. Es macht mehr als in der Vorstellung das Objekt zu seinem Produkt, zu seiner Tat, indem es das Vorgestellte zerlegt und wieder zusammensetzt. Das Denken ist frei und hat keine Macht über sich, und selbst die Gesetze des Denkens wohnen nicht fremd über ihm, sondern frei in ihm als seine eigenen Funktionsformen.

Das Denken ist in höchster Potenz Trennung und Verbindung, Differenzierung und Konzentrierung, Analyse und Synthese, Bestimmung und Begründung. Bestimmen aber heißt nichts anderes als die Sätze der Identität und des Widerspruchs anwenden, die wiederum gar nichts anderes sind als der Ausdruck des bestimmenden Denkens, als die Bestimmung der Bestimmung. Denn bestimmt ist, was mit sich identisch ohne Widerspruch d. h. von Verschiedenem geschieden dasteht. Bestimmt ist das Differenzierte. Und begründen heißt den Satz vom Grunde anwenden, der eben nur der Ausdruck des bindenden, zusammenschließenden, konsequenten Denkens ist.

Warum sind aber widerspruchslose Identität und Konsequenz logische Forderungen? Weil sie Forderungen der Lebenseinheit sind. Einssein heißt mit sich identisch und ganz sein, heißt Bestimmtheit und Geschlossenheit. Und als Lebenseinheit läßt sie wechselnd ihre beiden Seiten entfalten als Vereinzeln und Vereinheitlichen, Bestimmen und Schließen. Warum ist so alles Denken nur ein

Trennen und Verbinden? Weil dies die beiden Seiten des organischen Prozesses sind, die im Denken am schärfsten bewußt auseinandertreten. Denn der Organismus ist nun einmal Bindung und Trennung zugleich, ein Ineinander von Einheit und Gliederung. Das Denken aber, um den Organismus bewußt zu machen, am klarsten zu durchschauen, macht aus dem Ineinander ein Auseinander, scheidet erst zur Gliederung und bindet dann zur Einheit. Das Denken steht vor dem lebendigen Sein wie ein Anatom, der seziert, und ein Mechaniker, der verkettet. Das Denken führt hinaus über die warme Empfindung, über die bunte Anschauung, über die schon blasse, aber noch lebendig schwebende Vorstellung; das Denken tötet das Objekt, um es zu erkennen; es abstrahiert, d. h. es reißt dem konkreten Objekt, das immer ein Komplex von Merkmalen ist, die einzelnen Stücke vom Leibe; es zieht ihm die einzelnen Qualitäten aus, schneidet ihm die Beziehungen ab, kurz isoliert alles, was isoliert gar nicht existieren kann, um dann das Ganze künstlich zu rekonstruieren und so es durchschauend zu beherrschen. Das Denken erst mechanisiert — dem Tier, dem Kind, dem Naturmenschen ist alles noch lebendig. Im Denken erst hat das Subjekt gegen das Objekt siegreich Krieg geführt und es zum Sklaven, zur Sache gemacht, zur unlebendigen. Im Denken erst ist die Spannung zwischen Subjekt und Objekt, ist das Bewußtsein am höchsten gestiegen; im Denken erst ist das Objekt dem Subjekt ganz kalt, ganz fremd, ganz Sache geworden, ist das Subjekt so hoch über das Objekt gestiegen, daß sie nun nicht mehr freundlich als Seele und Welt, sondern feindlich als Geist und Natur sich gegenüberstehen; denn Geist ist die denkende Seele, die nur dem Menschen eigen ist und nicht als Tier- und Pflanzenseele in die Welt sich hinabschmiegt. Aus der psychophysischen Einheit der Empfindung ist nun im Denken eine hochgespannte Antithese geworden.

Es ist ein fortschreitender Befreiungsprozeß der Seele von der

Welt, des Subjekts vom Objekt. In der Empfindung lebt das Subjekt noch mit dem Objekt zusammen; in der Anschauung stellt es sich ihm gegenüber; in der Vorstellung löst es sich auch von der Gegenwart des Objekts und genießt nur sein Bild; im denkenden Erkennen rekonstruiert es sich frei von Grund aus das Objekt. — Das Denken aber kann nicht nur als Erkennen das Objekt rekonstruieren, sondern noch freier als Planen erst es konstruieren, es schaffen. Schon das Vorstellen kann ja nicht nur als Erinnerung das Objekt nachbilden, sondern als Phantasie es auch vorbilden. Aber das Schaffen der Vorstellung ist mehr wie das Gebären ein rein organischer Prozeß, ein unmittelbares Herausetzen von lebendigen Ganzheiten. Das Schaffen des Denkens aber ist mehr ein mittelbares, künstliches, absichtliches, ein Konstruieren. Im Kunstwerk ist alles lebendig, und seine Absicht muß sich verstecken, um nicht zu verstimmen, und seine Notwendigkeit muß sich als Freiheit des Spiels geben. Beim Denker aber dürfen nicht nur, sondern sollen die Ketten der Notwendigkeit rasseln. Die Folge der Gestalten in der Kunst ist die von Lebendigen, ist freie Assoziation, ist Koordination; die Folge im Denken ist eine gebundene, ist Subordination. Gewiß, auch hier ist die absolute Scheidung von Übel. Auch der Künstler ist ein Denker, auch der Denker ein Künstler, und es gibt zwischen ihnen fruchtbare Übergänge, die nur dem sterilen Bureaukraten des Geistes ein Grauen sind. Dabei stimmt es zur gegebenen Entwicklung der Seele, daß meist im Volksgeist die Dichter den Denkern vorangingen, wie ja auch Hegel bekennt, daß die ästhetische Idee der Jugendzeit sich ihm zum Reflexionsbegriff abgeklärt habe.

Die lebendige Vorstellung zersetzt sich, erstarrt und erkaltet in den Begriffen, die nun als Bausteine des Denkens dienen können, die aber doch immer aus dem Leben geschöpft, ursprünglich erlebt sein müssen, wenn sie Träger der Wahrheit sein sollen. Als Zwang tritt das Denken in die lebendige Vorstellung; es zerstückt und bindet, es

mechaniſiert — ja, das Denken mechaniſiert, und trotzdem ſoll es am höchſten organiſieren? Aber der Widerſpruch löſt ſich gerade dadurch, daß er ſich ſteigert und auf dem Gipfel ſich aufhebt. Denn es iſt eine wunderbare Tatſache: der höchſte Organismus enthält und fordert und wirkt am meiſten Mechanismus. Das Mechaniſche, das doch nun einmal da iſt, das auch für eine organiſche Auffaſſung unleugbar und erklärungsbedürftig iſt, erklärt ſich am deutlichſten, zeigt ſich am ſichtbarſten jedenfalls als Produkt der Organiſation. Gerade die geſteigerte Kultur produziert Maſchinen, und gerade mit der Maſchineninduſtrie erhebt ſich die bürgerliche Freiheit. Gerade der Mechaniſierende iſt am wenigſten mechaniſch. Entwicklung als Entfaltung, Erweiterung führt ſchon um des organiſchen Gleichgewichts willen nach entgegengeſetzten Seiten, die ſich balanzieren. Die Pole des Lebens treten immer weiter auseinander — das iſt als Grundgeſetz aller Lebensentwicklung herauszuſtellen. Ein Seelenleben kann ſich wie ein Staat um ſo freier entfalten, je mehr ſich ſeine Grundlagen konſolidieren. Die Variation wächſt nur mit der Konſtanz. Ein Organismus entwickelt ſich, indem ſeine Glieder feſter, gebundener werden, und auf der Abhängigkeit ſeiner Glieder ruht ſeine Freiheit. Die organiſche Regenerationskraft, die Vikarierfähigkeit, die Gleichartigkeit und Gleichwertigkeit der Organe nimmt in der Natur bis zum Menſchen herauf eher ab als zu, und der höhere Organismus entwickelt ſich immer mehr als ein Subordinationsſyſtem — und nicht anders entwickelt ſich im Fortſchritt geiſtiger Organiſation aus dem koordinierenden Vorſtellen das ſubordinierende Denken.

Das Denken ſelber muß als ein Organiſationsprozeß begriffen werden, als innerer Ausbau des Organismus, in dem die ſubordinierende Funktion des Denkens ſchon angelegt iſt, und zwar doppelt angelegt: als ſtatiſche Subordination — denn der Organismus als Einheit der Gliederung gibt den Urtypus der Einteilung, der Einordnung des Teils in das Ganze, des Einzelnen in das Allgemeine

— und als dynamiſche Subordination — denn der Organismus gibt als Syſtem von Mitteln und Zwecken, und darin von Urſachen und Wirkungen den Urtypus der Kauſalität. Der Organismus iſt die Einheit von Mechanismus und Teleologie. Er iſt es, weil er das Weſen iſt, das ſeine eigenen Mittel anwendet für ſeine ſelbſtgeſetzten Zwecke. Er iſt gerade mechaniſch, weil er teleologiſch iſt, und teleologiſch, weil er mechaniſch iſt. Denn μηχανή und τέλος, Mittel und Zweck bedingen ſich. Und ſo müſſen die im Denken heraustretenden Gegenſätze, Mechanismus und Teleologie, die im Organismus urſprünglich eins ſind, ſich in der organiſchen Auffaſſung zuſammenfindend wieder verſöhnen.

Aber wir müſſen es allgemeiner faſſen: überall ſtellt das abſtrahierende Denken Gegenſätze heraus, die im Leben eins ſind und die daher in jenem höheren Denken, das ſelber wieder Leben iſt, in der Spekulation wieder eins werden müſſen. Doch auch das abſtrahierende Denken iſt nicht einfach eine Vergewaltigung des Lebens; denn das Leben ſelber iſt ſchon keine rohe Einheit im Sinne des Monismus, ſondern eine organiſche, eine Einheit der Mehrheit, der wechſelnd hervortretenden und ſich ausbildenden Glieder und darin ſelber ein Wettſtreit verſchiedener Richtungen. Im letzten Sinne iſt jede Weltanſchauung eine geiſtige Geſte, eine Stellungnahme, das theoretiſche Hervortreten einer Lebensfunktion, und ſo iſt der Wechſel der Richtungen nicht die Schwäche, ſondern die Stärke der Philoſophie, die ſich in ihm erſt zur ganzen Darſtellung des Lebens, zur Wahrheit ergänzt. Auch die Geſchichte der Philoſophie bleibt ein Rätſel, ſolange ſie nicht als eine organiſche Folge begriffen iſt. Damit iſt nicht geſagt, daß die Philoſophie, das Denken überhaupt nur der Spiegel des Lebens ſei, nein, es iſt eine Fortſetzung des Lebens, ſelber ein Leben in höherer Form, und wie die Vorſtellung über das Abbild der Anſchauung hinaus ſich ſelbſtändig entwickelt, ſo baut das Denken ſich aus in eigener Konſequenz, und die Ideen haben

wieder ihre eigene Kausalität. Das gesteigerte Leben führt von selber zum Denken, denn es steigert das Bewußtsein. Leben ist Wechsel, und das gesteigerte Leben als der gesteigerte Wechsel schwingt mehr in Differenzen und Gegensätzen, bildet mehr Spaltungen und Spannungen aus, die, der Lebenseinheit spürbar, von ihr zum innern Austrag gebracht werden müssen. Das Bewußtsein ist eben die klare Herausarbeitung dieser innern Gegensätze, die Schärfung dieser Spannungen, die innere Bestimmtheit, die geistige Figuration, die äußerste Differenziertheit der Seele — und doch zugleich ihre strengste Einheit.

Das Bewußtsein lebt nur als Einheit, im Ich zentralisiert, aber als Einheit, die eine Mehrheit befaßt, aber wiederum nur als eine Mehrheit, deren Glieder wechselnd hervortreten. Das Bewußtsein kann weder als reine Einheit noch als reine Mehrheit, noch als starre Einheit der Mehrheit bestehen, sondern nur als variable Einheit der Mehrheit, als Einheit mit beweglicher Gliederung, d. h. es kann nur organisch bestehen. Das Bewußtsein, das ja in der Beharrung erlischt, ist kein ruhender Zustand, sondern selber ein Leben, selber Funktion, ein beständiges Sichbewußtwerden, ein Kontinuieren und Konstituieren der Aufmerksamkeit, ein beständiges Bestimmen und Ordnen, ein inneres Organisieren, und das Denken ist die eigentlichste Funktion des Bewußtseins, ein schärfstes Differenzieren und Zentralisieren des Lebensinhalts. Das Denken als Organisation des Erlebens ist Erkenntnis, und die Organisation der Erkenntnisse ist Philosophie als Weltanschauung, die somit der Ausbau des Bewußtseins ist, das selber wieder die höhere Klärung des Lebens ist.

Wer so die Philosophie begreift als höchste Organisation des Bewußtseins, dem erscheint sie als eine natürliche Ausrundung der Seele, und der so rätselhafte, unausrottbare philosophische Trieb im Menschen erscheint so wurzelhaft wie aller organische Trieb überhaupt,

und die philosophischen Abstraktionen erscheinen nicht künstlicher als die Instrumente und Maschinen der höheren Kultur, in denen sich ebenso unser Körper ausbaut wie in jenen unser Geist. Gewiß, die Abstraktionen leben so wenig wie die Maschinen, aber beide sind doch aus dem Leben entstanden und dienen wieder dem Leben und seiner Erweiterung. Und auch diese beiden bilden Gegensätze, die sich bedingen, die miteinander wachsen oder — noch mehr dem Organischen entsprechend — sich im Wachstum ablösen müssen. Und sind nicht unsere Maschinenerfindungen selber nur möglich durch unsere Abstraktionen? In aller Hochkultur zeigt sich das geistige Leben mit dem materiellen gesteigert. Die Verarmung des äußern Lebens beengt, bedrückt zuletzt auch das innere Leben, und noch mehr erlahmt mit dem Innenleben schließlich auch das Außenleben. Denn das Leben ist als organisches ein Ganzes, und mögen einzelne Menschen, ja auch einzelne Zeiten und Völker die einzelnen Seiten des Lebens ausbilden, ja dazu berufen sein, sie können es nur als Organe eines höheren Ganzen, und in der Gesamtkultur d. h. in der Weltgeschichte rächt sich jede Einseitigkeit und findet ihren Ausgleich, ihre Ergänzung. Aber indem die Einzelkultur mit ihrer Einseitigkeit welkt und stirbt, wie sie keimte und blühte, zeigt sie sich selber wiederum als organisches Leben.

Jede organische Entwicklung ist Entfaltung, jede Entfaltung ist Spaltung. Das Denken aber ist recht eigentlich die Seele im kritischen Prozeß, im schärfsten Spalten bis zum „Haarspalten". Aber gerade aus äußerster Spaltung ruft die Seele am lautesten nach Einheit, nach Wiederherstellung der Lebenseinheit. Im Denken schwingt die Seele das schärfste Messer und flicht sie das festeste Band. Doch das Denken ist hierin keine besondere Funktion, sondern nur die letzte Steigerung der andern Erlebnisfunktionen, der Empfindung, Anschauung, Vorstellung, die Steigerung des Lebensprozesses überhaupt, den der Organismus, d. h. die Einheit der

Gliederung, nach seinen beiden Seiten entfaltet, der immer mehr in die Gliederung, in die Differenzierung ausgreift, aber gerade darum um so mehr auch auf Konzentrierung, auf Wiedervereinigung hindrängt. So muß das Denken wie ein schärferes Spalten, Lösen, Trennen, auch ein festeres Verbinden sein, und wie die Lösungskraft der andern Erlebnisfunktionen sich im Denken nur gesteigert zeigte, so ist auch die Bindekraft des Denkens schon in ihnen angelegt und steigt in ihnen von Stufe zu Stufe. Die Empfindung schon faßt eine große Zahl von Schwingungen zu einem Eindruck zusammen. Die Anschauung faßt eine Mannigfaltigkeit von Eindrücken zu einem Erscheinungsakt, einem Bilde zusammen. Die Vorstellung faßt mehrere Anschauungen, Erscheinungsakte nach ihrem Inhalt zu einer Erscheinung, einem Typus zusammen. Das Denken faßt mehrere Vorstellungen zu einem Begriff zusammen.

Aber all diese Zusammenfassung ist wiederum nur möglich, wenn sie nach der Kehrseite zugleich Lösung ist; denn die Gegensätze bedingen sich wieder und wachsen miteinander. Die Empfindung faßt gewisse Schwingungsmassen eben in einen Sondereindruck zusammen; sie scheidet, sichtet also, indem sie bindet; sie spezifiziert, indem sie komprimiert. Die Anschauung wieder kann die Mehrheit der Eindrücke nur dadurch zum Erscheinenden, zum Bilde zusammenfassen, daß sie diese Mehrheit als Objekt von der Einheit des Subjekts, also das Erscheinende von ihm, dem es erscheint, ablöst. Die Anschauung konstituiert nur ein Bild, indem sie es distanziert. Und ebenso zieht die Vorstellung nur dadurch mehrere Anschauungen in ein Vorstellungsbild zusammen, daß sie es absetzt aus den Anschauungsmomenten, daß sie den Erscheinungsinhalt herauslöst aus seinen einzelnen Erscheinungsakten. Wir gewinnen unsere Vorstellung von Paul nur durch Herausschälung des Gemeinsamen aus allen Momenten, in denen wir Paul geschaut haben. Nun zeigt sich auch wieder, daß das abstrahierende Denken nur die Höherentwicklung dieses schon herausschälenden Vorstellens ist und daß die typisierende Tendenz des Denkens sogar schon im Empfinden und Anschauen angelegt ist. Die Empfindung schon stabilisiert einen Eindruck als Ganzes; die Anschauung führt zum höheren Ganzen eines Bildeindrucks, die Vorstellung zum noch höheren Ganzen eines Allgemeinbildes, eines Typus, das Denken zum höchsten Ganzen eines Allgemeinbegriffs.

Das Denken aber setzt diese Steigerung in sich selber fort, indem es über den der Vorstellung näherstehenden, merkmalsreicheren und darum anschaulicheren, konkreteren Artbegriff den kahleren, höheren, weil allgemeineren, denkgemäßeren Gattungsbegriff ansetzt und so immer höher aufsteigt bis zu den allgemeinsten Einheitsbegriffen. Aber diese höchsten Einheiten gewinnt es nur durch die schärfsten Lösungen; es muß von immer mehr Merkmalen abstrahieren, um zum Allgemeinsten zu kommen, d. h. es muß immer mehr den Inhalt der Begriffe vermindern, um den Umfang zu erweitern. Vom Schimmel an durch Pferd, Huftier, Säugetier bis zum Tier überhaupt wird durch beständige Abscheidung von Merkmalen die Vorstellung allgemeiner, abstrakter, unbildlicher, leerer, immer ferner der Anschauung, immer näher dem reinen Begriff. Darin liegt aber wieder, daß die Erkenntnisstufen nicht absolut geschieden sind, sondern in kontinuierlichem Übergang zusammen einen Entwicklungsprozeß darstellen. Von der Empfindung durch die Anschauung und die Vorstellung zum denkenden Erkennen ist es ein immer festeres Konzentrieren bei immer schärferem Differenzieren des Erlebnisses, d. h. insgesamt ein immer höheres Organisieren.

Aber der höhere Organismus zeigt sich nicht nur statisch darin, daß er konzentrierter und differenzierter ist, sondern auch dynamisch darin, daß er selbsttätiger ist. Und auch hierin zeigen die vier Erkenntnisstufen eine deutliche Steigerung des organischen Prozesses, eine Zunahme der Aktivität, eine wachsende Emanzipation des

Subjekts. In der Empfindung nur reagierend gegen das Gegebene, wird es in der Anschauung distanzierend und konstituierend, in der Vorstellung reproduzierend und fortbildend, im Denken rekonstruierend und aufbauend.

Doch alle Zweiheit, die absolut bleibt, ist eine Lüge oder steht als ein ewiges Fragezeichen da, ein Wunder und Rätsel. Das statische und das dynamische Merkmal des Organischen müssen zusammenhängen. Als Einheit der Mehrheit ist der Organismus Herr seiner Glieder, ist er selbsttätig. Denn die Mehrheit im Organismus sind ja seine Organe d. h. seine Mittel, und nur wer Mittel hat, kann sich Zwecke setzen, kann selbsttätig sein. Organe sind Fähigkeiten, die sich ja nicht alle zugleich entfalten können; soviel Organe, soviel Möglichkeiten, und erst in Möglichkeiten d. h. in der Wahl entfaltet sich die Freiheit. Wählen kann nur eine Einheit, der eine Mehrheit zur Verfügung steht, und das ist gerade ein Organismus. Im Organismus liegt die Kategorie der Möglichkeit, aber nicht minder die andern Kategorien der Modalität. Denn er ist und schafft Wirklichkeit, und er enthält in seinen Gliedern nicht nur Möglichkeiten, nicht nur Koordination, sondern auch Subordination, auch Abhängigkeiten und darin Notwendigkeit, bis zum mechanischen Zwang. Und in alledem zeigt sich wieder das Denken als Ausarbeitung des Organischen im Bewußtsein. Denn das Denken ist's gerade, das über die Wirklichkeit hinaus Möglichkeit und Notwendigkeit ausbildet — wieder Gegensätze, die sich bedingen. Geben doch die festen Saiten der Notwendigkeit die Unterlage für das freie Spiel der Möglichkeit. Das Denken ist Freiheit und Zwang, Lösung und Bindung zugleich und das eine durch das andere. Das Denken ist der strengste Despot und der radikalste Befreier — wie Hegels Vernunftdialektik in seinen Schülern in die reaktionäre Rechte und die revolutionäre Linke auseinanderging. Das Denken kettet und erzwingt mit Schlüssen und Beweisen Notwendigkeiten und öffnet

durch Abstraktion vom Wirklichen neue Möglichkeiten. Das Mögliche ist gerade das Denkbare, und man definierte ja deshalb sogar die Philosophie einst als Wissenschaft vom Möglichen.

Aber auch hier in der Emanzipation vom Wirklichen zeigt sich das Denken nur als Steigerung anderer Erkenntnisstufen. Die Empfindung spricht immer nur als Wirklichkeit an; auch die Anschauung tut es normalerweise; doch läßt sie daneben schon ausnahmsweise auch ein Unwirkliches zu, als Schein, Halluzination, Fata Morgana. Die Vorstellung kann wohl Abbild des Wirklichen sein, doch sie kann ebensosehr auch darüber hinausgehn. Das Denken endlich kann überhaupt nicht das Wirkliche abbilden, sondern höchstens es rekonstruieren, aber auch es zersetzen und am weitesten überschreiten.

Nun aber offenbart sich erst in ganzer Perspektive, wieviel das organische Prinzip für das Denken bedeutet. Es waren die Kategorien der Modalität, die sich im Organismus angelegt zeigten; denn er ist ein Wesen mit Bedürfnissen und Fähigkeiten, ein Wesen, das auf konstanten Grundlagen variabel ist, d. h. eine Wirklichkeit, die gewisse Notwendigkeiten unter sich hat und gewisse Möglichkeiten über sich. Das anorganische Wesen dagegen hat bloße Wirklichkeit, aber weder Erhaltungsnotwendigkeit noch Variationsmöglichkeit.

Im selben Gegensatz zum Anorganischen und ebenso unmittelbar entfalten sich nun im Organismus die Kategorien der Relation. Denn er ist eben nicht ein gleichgültiges Aggregat, sondern ein konstituiertes Wesen mit Wesentlichem und Unwesentlichem, sozusagen mit Kern und Schale, mit Stamm und Blättern, mit Zentrum und Peripherie, mit Bleibendem und Wechselndem, ein Wunderwesen, das im Wechsel dasselbe bleibt, und in alledem doch deutlich die Grundform einer Substanz mit Akzidenzen. Der Organismus ferner, dieser offenkundigste Zusammenhang von Funktionen, dieses bestimmbare

Bestimmende, dieses System von Mitteln und Zwecken, das nach Kant durch sich selber Ursache und Wirkung ist, gibt in der Abhängigkeit seiner Glieder vom bewegenden Willen wie voneinander den Urtypus der Kausalität wie der Wechselwirkung.

Für die Kategorien der Qualität scheint aber der Typus des Organischen zu versagen — wie jeder Typus. Doch man muß nur durch diese Kategorien zurückschauen auf ihren ursprünglichen Sinn, auf die Urteilsformen, aus denen sie abgeleitet sind. Bejahende Urteile sind Verknüpfungen von Begriffen, verneinende sind Trennungen, Lösungen. Der Organismus stellt eine Verknüpfung gelöster Glieder dar; er ist Bindung und Trennung, beides zugleich, darum beides nicht absolut, sondern in der Beschränkung. So sind im Organismus auch alle drei Kategorien der Qualität verwirklicht und ursprünglich gegeben.

Nicht minder sind es die Kategorien der Quantität. Denn der Organismus ist Einheit im Wesen und zugleich Mehrheit in den Gliedern, aber nicht zufällige Mehrheit, sondern eine vollständige Mehrheit, die sich abschließt zum Ganzen und also zugleich Allheit ist.

So ist der Organismus die Einheit und Verwirklichung aller Kategorien, das Schema, in dem die ganze Kantische Tafel Prinzip und Rückhalt, Bewährung und Erklärung findet. Die Kategorien sind so im Organismus selber begründet, sind seine einzelnen Ausgestaltungen im Bewußtsein. Sie sind die Grundformen des Denkens, weil sie die Grundformen des Lebens sind; sie sind die Organisationsformen, und Kants ganze Leistung war, daß er den Weg fand, den Übergang vollzog vom Mechaniker zum Organiker und damit das Zeitalter inaugurierte, das für Deutschland das klassische ward, weil es am meisten organisch dachte, fühlte und schuf. Kant hat im Gegensatz zur bloßen Analyse der Rationalisten und zur mechanischen Synthese der Empiriker das Denken als eine spontane Synthesis d. h. als ein Organisieren verstanden. Denn

gerade das statische Merkmal der Verknüpfung und das dynamische der Selbsttätigkeit, eben Synthesis und Spontaneität machen den Charakter des Organischen. Aus diesem organischen Charakter des Denkens versteht man auch, daß es sich einheitlich konstituiert, in der transzendentalen Apperzeption sich zentralisiert, aber auch weiter, daß es wie alles Organische triebartig sich fortsetzt, sich steigert, sich auswachsen will, daß es durch die Lebenseinheit selber zu seiner eigenen Ergänzung und Ausrundung, zum letzten Abschluß und damit zum Unbedingten, zur metaphysischen Idee gedrängt wird. Alles Organische strebt über sich hinaus zur Vollendung und darin zuhöchst zum Absoluten.

Die Spaltung zum Wollen

Es ist an der Zeit, daß der Entwicklungsgedanke, ursprünglich aus der Seele geschöpft, dann in der Geschichte siegreich entfaltet, schließlich als Darwinismus in mechanistischer Veräußerlichung sich die Natur unterwerfend, wieder einmal in seinen Ursprung zurückkehre und die Transmutation auch für die Seele erweise, in deren Wesen sie heimisch ist. Noch beherrscht zu sehr Linnéscher Geist die Psychologie; aber die Ineinanderwandlung und Durchdringung der seelischen Funktionen, d. h. der organische Charakter des Seelischen als des Urlebendigen muß endlich klar werden. Und man horche hinein: überall rauscht's in der Seele; überallhin führen Brücken, aber lebendige, Brücken, die selber Flüsse sind. Zwischen den Erkenntnisfunktionen von der Empfindung bis hinauf zum Denken ist ein beständiger Übergang; aber ein Übergang ist auch zwischen Erkennen und Wollen, zwischen Theorie und Praxis, zwischen sensiblen und motorischen Funktionen; ja die Erkenntnisstufen scheiden sich und steigen gerade durch das stärkere Eindringen des Praktischen, des Aktiven, und die praktischen Funktionen umgekehrt scheiden sich und steigen nach dem stärkern Eindringen des

Theoretischen, des Bewußtseins. Die Spitzen der theoretischen und der praktischen Funktion treffen sich im Ich, in der Freilegung des sowohl selbstbewußten wie selbsttätigen Subjekts.

Zwischen der Rezeptivität der Empfindung und der Spontaneität des Denkens besteht nicht die Kantische Kluft, sondern geht eine Stufenleiter, auf der das Subjekt sich immer mehr über das Objekt erhebt, immer selbständiger, aktiver wird, d. h. immer mehr erst zu sich kommt und erst wirklich Subjekt wird. Schon in der Empfindung reagiert die subjektive Lebenseinheit, und die jüngst verkündete Lehre hat wohl recht, die in der differenzierenden Empfindung ein praktisches Interesse, eine Sichtung des zur Erhaltung Nützlichen erkennt. Die Lebenseinheit ist's weiter, die eine Mehrheit von Eindrücken zur Anschauung ausspannt, zur Wahrnehmung konstituiert; sie ist's, die die Wahrnehmung als Vorstellung festhält und als Gefühl und Trieb die Vorstellung weiter und höher führt bis zur vollen künstlerischen Ausrundung. Die Lebenseinheit steigert sich endlich zur reinen Aktion des Subjekts, zum Willen, und der Wille ist's, der das Denken zum Denken macht, es mehr und mehr über Empfinden, Anschauen, Vorstellen erhebt. Aber auch umgekehrt: das Denken ist's, das den Willen zum Willen macht, ihn mehr und mehr über allen psychischen Automatismus und über Trieb und Instinkt erhebt. Wille ist nur, wo Wahl ist, und Wahl ist nur, wo Möglichkeiten sind, und Möglichkeiten sind nur Denkbarkeiten. Der Wille braucht Denken, braucht volles Bewußtsein; denn er braucht die innere Spaltung, klare Unterschiedenheit, um wählen zu können. Die Unterstufe des Willens, das Triebleben kann sich mit der Vorstellung begnügen, und darunter noch gibt's ja Bewegungen ohne Vorstellung.

Man unterscheidet physiologische und psychische Bewegungen; man scheidet die psychischen wieder in willkürliche und unwillkürliche, und die unwillkürlichen wieder in Instinkt- und Reflexbewegungen. Aber es ist mit dieser schönen Einteilung wie mit all den andern hier. Als absolute ist sie bureaukratisch, bedrängt die Tatsachen und wird von ihnen bedrängt, bis sie an allen Ecken und Enden schwankt. Schon die Scheidung von Instinkt- und Reflexbewegungen ist ja so zweifelhaft, daß manche sie überhaupt ablehnen. Und weiter wird die Scheidung der willkürlichen und unwillkürlichen Bewegungen fraglich, wenn man sieht, daß all jene „unwillkürlich psychischen" Bewegungen wie Schließen des Auges bei Lichtreiz, Kauen, Lachen, Weinen, Gähnen, Husten auch willkürlich ausgeführt werden können. Und andererseits grenzen doch alle diese „psychischen" Bewegungen wieder stark ans Physiologische. Wenn ferner Ärger auf die Galle, Angst auf den Darm wirkt und Scham erröten, Schreck erblassen läßt, so zeigt sich darin doch ein deutlicher Zusammenhang und Übergang psychischer und physiologischer Bewegungen, wie man sogar das Atmen eine Zwitterform zwischen beiden genannt hat, weil sich die Atemzüge nach der Gefühlslage beschleunigen oder verlangsamen. So wird auch diese letzte, oberste Scheidung der Bewegungen in psychische und physiologische und damit alle Scheidung hier bedenklich. Aber sie sinkt nur dahin als absolute, qualitative Scheidung; als relative, quantitative, als Skala mit Übergängen wird sie durch jene Tatsachen gerade bestätigt. Widerlegt also wird dadurch vor allem wieder die absolute Scheidung des Psychischen und Physischen, sei es zur Wechselwirkung, sei es zum Parallelismus, bewiesen wird dadurch wieder der Übergang von Seele und Körper, das Zwischenreich. Denn es zeigt sich eine kontinuierliche Skala vom Hochpsychischen der Willkür durch die Instinktbewegungen und weiter die Reflexbewegungen bis ins rein Physiologische.

Was aber ist's, das in dieser Skala aufsteigt und die Grade unterscheiden läßt? Nicht der Inhalt der Bewegung; denn derselbe Inhalt kann willkürlich und unwillkürlich, nur physiologisch oder auch

psychisch zur Ausführung kommen. Offenbar also ist's ein formales Moment der Bewegung, das verschiedener Grade fähig ist, oder mehrere solcher Momente, die aber zusammenhängen. Zunächst ist deutlich, daß die Willkürhandlungen nur im Lichte des Bewußtseins geschehen, die Instinkthandlungen im Halbbewußten dämmern, die übrigen Bewegungen in die Nacht des Unbewußten absinken, doch noch mit dem Gradunterschied, daß die Reflexbewegungen wie Husten, Gähnen, Niesen nicht im Schlafe erfolgen können, sondern erst die physiologischen. So scheiden sich die motorischen, praktischen Stufen eben theoretisch nach den Graden des Bewußtseins; aber das Bewußtsein selber ist innerlich praktisch, motorisch, ist Tat, ist Erhebung des Subjekts über das Objekt. Der Wille braucht Bewußtsein, wie das Bewußtsein Wille braucht. Willkürbewegungen allein sind wirkliche Handlungen, sind Bewegungen, die mit voller Anteilnahme des Subjekts, sozusagen mit zentraler Wärme, ja aus der Innerlichkeit, aus der Lebenseinheit, aus dem vollen Subjekt heraus geschehen, und auch dieses Merkmal stuft sich in Graden ab durch die Instinktbewegungen, die nur bedingt noch Handlungen sind, und die Reflexbewegungen, die es nicht mehr sind, bis zu den objektivsten, kalten, äußerlichen, peripherischen, physiologischen Bewegungen. Es ist eine Skala, die vom Willen, von der freiesten Bewegung absinkt zur unfreiesten, von der aktivsten zur mechanischsten.

Nun aber das letzte Merkmal, das erst die andern aufklärt! Warum sind die einen Bewegungen mehr willkürlich, die andern mehr mechanisch? Oder richtiger, da dieselbe Bewegung beides sein kann, wann ist sie das eine und wann das andere? Willkürbewegungen sind ja solche, die aus der Regel fallen, und eben solche bedürfen natürlich der Aufmerksamkeit, des Bewußtseins, der stärkeren Anteilnahme des Subjekts. Und umgekehrt dieser gerade nicht bedürftig sind die regelmäßigen Bewegungen, und nur sie können mechanisch

werden. Damit erhellt sich erst die Stufenleiter der Bewegungen. Willkürbewegungen sind nur regelfreie, einmalige, besondere, individuelle, der Freiheit des individuellen Menschen entsprechend; Instinktbewegungen sind schon gattungsmäßiger und darin tierischer, sind gewohnheitsmäßig, mehr an die Regel gebunden, aber noch nicht so regelmäßig und gebunden wie die Reflexbewegungen, die weit häufiger und unabänderlich auf Reize folgen, aber doch noch auf unregelmäßigere, intermittierende Reize. Erst die physiologischen Bewegungen sind die ganz gebundenen, lebensnotwendigen, unablässigen, unabänderlichen, die auf regelmäßige Reize regelmäßig erfolgen. So ist es eine Skala von der Freiheit zur Gebundenheit, von der Besonderheit zur Regel, von der Variation zur Konstanz.

Im Bau der Skala liegt es, daß diese vier Bewegungsstufen sich nicht einzeln auf Mensch, Tier, Pflanze, anorganisches Wesen verteilen, sondern daß die höhere Stufe die niedere einschließt und nicht ausschließt, sie als Unterlage mitnimmt, daß also im Menschen die ganze Skala anklingt zu einer Symphonie der Bewegungen, in der die physiologischen die ständige Begleitung im Grundbaß, den gebundenen Rhythmus abgeben, Reflexe und Instinkte schon modulationsfähiger gleichsam die beiden nächsthöheren Stimmen repräsentieren und endlich in den Willkürbewegungen wie im hohen Sopran die freie Melodie ertönt. Doch die Musik ist hier nicht nur rhetorisches Bild in zufälliger Parallele, sondern die Musik ist so, weil das Leben so ist, weil auch sie Spiel und Spiegel des Lebens ist, selber ein Leben, selber organisch und sich organisch entwickelnd, indem sie immer polyphoner sich differenziert und immer dynamischer sich konzentriert.

Jeder Organismus ist ein System d. h. eine Subordination von Bewegungen, und gemäß seiner Anlage eine Skala von den zentralsten bis zu den peripherischen — wobei zentral wieder nicht im körperlichen Sinn verstanden ist, denn alles Körperliche ist schon

peripherisch. Der Begriff des Organischen — das sei tausendmal wiederholt als Grundlehre dieses Buches — ragt über das Körperliche hinaus — mit Erlaubnis der Naturwissenschaft, die ja noch nicht die einzige Wissenschaft ist. Auch der Naturalist kann ja das Psychische beim Organismus nicht leugnen; nur denkt er es sich aus dem Physischen entstanden, also die Skala von unten herauf wachsend, die Willkürbewegungen nur der letzte Schößling, die höchste Komplikation der mechanischen Bewegungen, die eben für den Naturalisten die einzigen sind. So denkt er sich's; denn er denkt sich gar viel — auch seine geliebten Tatsachen, die er so in den Himmel hebt, daß er sie nicht mehr sieht. Keine sichere Tatsache bezeugt den primären Gang nur von unten her, das Willkürlichwerden einer ursprünglich mechanischen Bewegung; aber tausend tagtägliche Tatsachen bezeugen den Gang von oben herab, das Mechanischwerden einer ursprünglich willkürlichen Bewegung. Alle Bewegungen, die gelernt werden, beginnen ja als bewußte Willensbewegungen und werden durch Übung immer mechanischer.

Doch gibt es überhaupt andere Bewegungen? Alles Leben ist Lernen von Kindesbeinen an. Alle Bewegung erleichtert ihre Wiederholung, schafft eine Disposition, ist der Anfang einer Gewöhnung. Das ganze Leben hat die Tendenz, Regel zu werden und setzt einen beständig sich mehrenden Schematismus und Automatismus ab. Wir werden beständig maschinenhafter, gebundener in unsern Bewegungen. Aber dieser Schematismus oder Mechanismus ist das Postament unserer Freiheit. Indem wir unsere „notwendigen" Funktionen, den Frohndienst des Lebens ins Mechanische, Automatische, Unbewußte, Peripherische ablagern, gewinnen wir in unserm Lebenszentrum, unserm Bewußtsein Raum für neue, freie Bewegungen.

Worauf beruht nun die ganze Bewegungsskala? Auf dem Prinzip des Organischen, das Konzentration und darum Ersparnis fordert.

Denn der organischen Funktionen sind viele, das Lebenszentrum aber ist nur Einheit, und so kann das Bewußtsein immer nur eine Funktion in seinem Brennpunkt haben, nur eine voll durchleben, und so muß sich die Mehrheit der Funktionen mehr und mehr aus dem Brennpunkt ins Peripherische absetzen. Der Organismus löst eben sein Problem, wie er als Einheit zugleich Mehrheit, als Mehrheit zugleich Einheit sein kann, durch die Zentralisation, sozusagen durch Kreisbildung. Man sprach mit Recht von der monarchischen Konstitution des Bewußtseins. Nun, dieser Bewußtseinsmonarch im Lebenszentrum hält Cercle und kann sich dabei immer nur einem Angeredeten zuwenden, doch eben im Cercle immer einem andern. Stände immer dieselbe Funktion zentral im Bewußtsein, so würde in ihr das Bewußtsein erlöschen, das Leben erstarren. Das Leben lebt vom Wechsel seiner Momente oder wenigstens seiner Akzente, seiner Bewußtseinsmomente. Wäre wiederum ein Lebensmoment, eine organische Funktion nur peripherisch und niemals zentral gewesen, so gehörte sie überhaupt nicht zum Organismus, so wäre sie ein Widerspruch gegen ihn, ihm nur mechanisch aggregiert. Organisch ist nur, was lebt, was im Lebenskreislauf steht, im Gang vom Lebenszentrum zur Peripherie und umgekehrt. Zum Organismus kann nichts gehören, was nicht einmal sein Zentrum durchlief, was nicht einmal warm war und neu durchlebt, ehe es als fester Besitz sich kalt ins Peripherische ablagerte, aus dem es wieder in den Brennpunkt des Lebens gehoben werden kann. Was aber dem Organismus nichts leistet, für ihn tot bleibt, muß aus ihm ausscheiden, wenn es ihn nicht schließlich vernichten soll. Ist doch nach einem neuen großen Medizinerwort das Leben die Summe der Kräfte, die dem Tode widerstehen.

Alles was wir sind, haben wir einmal gelebt und können wir wieder einmal leben. Wie sich im Kapital die Arbeit abgesetzt hat und es sich wieder in Arbeit umsetzen kann, so sind unsere Organe unsere

abgesetzte Funktion, die wieder funktionieren kann. Unser Organismus stellt eine ungeheure Summe von Lebenserinnerungen dar, die als Lebensfähigkeiten weiter dienen. Aber all dies will im großen aufgefaßt sein. Denn natürlich sind unsere Organe nicht nur unsere individuell abgesetzten Funktionen, nicht nur unsere eigenen Erinnerungen, sondern auch die unserer Ahnen. Wir können ja Kapitalien nicht nur erwerben, sondern auch erben. Der Organisationsprozeß ist größer als der einzelne Organismus, der nur sein Durchgang ist. Unsere Organe sind unsere ererbten und erworbenen Lebensgewohnheiten. Unsere Organe sind unsere regelmäßigsten Schwingungen und darum unbewußt als unser Körper.

Die Regelmäßigkeit als solche macht unbewußt; denn sie ist die Beharrung im Geschehen; das Bewußtsein aber lebt nur in der Variierung und muß in der Beharrung erlöschen. Die Regelmäßigkeit ferner ist die reine Vielheit des Geschehens, seine reine Ausspinnung; das Bewußtsein aber kraft seiner Einheit ist gerade Vereinheitlichung oder Vereinzelung des Geschehens, seine Auffädelung, aus der es ins Netz der Regel absinkt. Doch jeder Faden dieses Regelnetzes muß einmal durch die Nadel des Bewußtseins gegangen sein. Das Gesponnene bleibt dann im Unbewußten liegen, kann aber durch Auftrennung wieder ins Bewußtsein, ins seelische Leben gezogen werden. Der Gang von der Willkür durch Instinkt und Reflex zur rein physiologischen Bewegung ist also ein Gang vom Einmaligen zum Regelmäßigen, damit vom Freien zum Mechanischen, damit vom Bewußtsein zum Unbewußten, damit von der Seele zum Körper. Unser Körper ist unser Unbewußtes als unser Lebensmechanismus, als die Summe unserer Regelmäßigkeiten, unserer Lebenskonstanten, und unser Körper wird uns nur bewußt, wenn er unregelmäßig funktioniert, und dann wird er eben in Empfindung und Gefühl psychisch bewußt. Der Körper ist die Schädelstätte unserer Seele, unsere glückliche Vergessenheit, unseres Lebens große Selbstverständlichkeit,

eine beständige Entlastung unserer Seele von allen bleibenden Funktionen, unsere mechanisch gewordene Seele. Wie in Staat, Heer, Fabrik, kurz in jeder menschlichen Organisation der Leitende als die „Seele" des Ganzen die variierende Kraft ist und die Masse der Untergebenen, Angestellten u. dgl. als die ausführenden Hände mechanische Arbeit leisten, so gilt es noch mehr vom Original dieses Bildes, vom Einzelorganismus: die Seele die variierende Kraft, der Körper die Masse, die mechanische Arbeit leistet.

Der Körper ist das Mechanische, und das Mechanische ist Körper. Jeder Materialismus war mechanistisch, und jeder Mechanismus materialistisch. Für das Mechanische aber gibt die Erfahrung nur eine Erklärung an die Hand: seine Absetzung aus dem Organischen. Der Organismus drängt von sich aus zum Mechanismus als seiner Fortsetzung und zugleich Entlastung. Wie unsere Maschinen von unserm Willen geschaffen sind für die regelmäßigsten, darum mechanischsten Funktionen, als Fortsetzungen und Entlastungen unserer Glieder oder genauer als Entlastungen der Sklaven, die einst unsere Glieder entlasteten, so sind unsere Glieder selber Entlastungen unserer Seele, der sie die regelmäßigen, die mechanischen Funktionen abnehmen.

Sie sind so regelmäßig, sagt man, weil sie so notwendig sind — der Körper die Notdurft unseres Lebens! Aber richtiger ist es zu sagen: sie sind so notwendig, weil sie so regelmäßig sind. Notwendig sind sie allerdings für unsere Erhaltung — aber andere Wesen erhalten sich mit anderen Funktionen. Und ist denn Erhaltung überhaupt notwendig? Nein, die Erhaltung überhaupt und speziell unsere Erhaltung mit diesen Funktionen ist eine Tatsache, nicht eine Notwendigkeit. Damit ein Wesen sich erhalte, müssen seine Funktionen sich erhalten — dies ist ein analytischer, ja identischer, nicht ein kausaler Satz. Das Wesen besteht eben in seinen Funktionen, und die Funktionen erhalten sich von selber..

Aber warum erhalten sie sich? Warum gibt es Beharrung?

Darauf hat die Mechanistik keine Antwort. Die bloße Beharrung ist unerklärlich, ist sinnlos, tot und leer. Sie ist ja zudem gar nicht bloße Beharrung, gar nicht reines Sein, sondern Beharrung im Geschehen, regelmäßige Schwingung, unendliche Wiederholung als unendliche Beschleunigung — aber dadurch erscheint sie nur noch sinnloser, und die Mechanistik steht noch verlegener da. Was soll dieses rasende Abrollen in ewiger Repetition? Doch die Beharrung erhält mit einem Schlage Sinn und Erklärung als Folie der Variation, als Grundlage des Lebens, das ja Wechsel in der Beharrung ist. Denn der bloße Wechsel ist ebenso leer wie die bloße Beharrung. Leben heißt Variation; aber dazu muß dasein, was variiert wird. Leben heißt Wachstum, heißt Überschießen. Leben heißt mehr Leben — lautet Nietzsches größtes, zentralstes Wort. Aber zur Mehrung gehört die Erhaltung. Doch die Beharrung ist ja nicht nur Erhaltung, sondern als Beharrung im Geschehen zugleich beschleunigte Wiederholung — und darin leistet sie genau, was die rasch und beständig sich drehende Maschine leistet: Ersparnis an Zeit und Kraft. Denn das Leben fordert in jedem Moment volle Spannungskraft und kann sich nur bereichern durch beständige Kraftersparnis, beständige Spannungslösung, indem seine geschehenen Prozesse fortschwingen und sich durch immer raschere Drehung gleichsam zu Rädern verdichten, die von selber weiter laufen.

Die Beharrung und damit das Mechanische ist so nicht aus sich selber, sondern eben nur organisch zu verstehen, ist Selbstfortsetzung und dadurch Einübung und dadurch Erleichterung und dadurch Ersparnis an Lebensspannkraft und dadurch Freigabe der Lebensspannkraft für die Steigerung, die eben das Leben bedeutet und die nur durch Selbstfortsetzung seiner Unterlage möglich ist. Die Wiederholung erleichtert sich selbst, die Regelmäßigkeit, der Rhythmus fördert die Arbeit. Aber die Erleichterung hat nur Sinn, wenn sie Mittel ist; die alte Lebensfunktion muß sich klein machen, um der

neuen Raum zu geben, und jede Funktion muß eingelebt werden in den Organismus, sich ihm assimilieren, muß dadurch aus der vollen Schwingung und Spannkraft in glatte Vibration übergehen, d. h. sie muß aus einer seelenvollen eine mechanische werden, um das Leben zu steigern. Und jede Funktion wird durch solche Einlebung Unterlage, Mittel für eine weitere, und der Organismus baut sich aus als ein System von Mitteln zu immer weiteren Zwecken. Die Zweckmäßigkeit des Organismus erklärt sich so natürlicher von innen als von außen durch Wunder oder Zufall, und als zufällige muß die zweckmäßige Variation ja auch beim Darwinismus schon da sein, ehe sie im Kampf ums Dasein sich durchsetzt. Erst die organische Erklärung ist die wahrhaft evolutionistische. Denn sie deutet rein historisch die Mittel als die Vorerlebnisse, die eingelebten, abgelagerten Unterschichten der Zwecke. Das Mechanische ist zweckmäßig, weil es ursprünglich organisch, ursprünglich gelebt worden ist. Die Organe sind zweckmäßig, weil sie ursprünglich Funktionen, lebendige Handlungen sind. Wenn aber so die physischen Organe die eingelebten Mittel, die stets mitschwingenden Unterschichten der beseelten Funktion sind, dann begreift sich das Entstehen der parallelistischen Auffassung, aber auch ihr Mißverständnis, da sie die Subordination im psychophysischen Verhältnis als Koordination verkennt.

Nur aus solcher Einlebung, nur aus der organischen Assimilation erklärt sich ja auch die mechanische Beschleunigung der Bewegung, indem sich die erforderte Spannungskraft mindert. Müßten wir jede Bewegung dauernd mit der vollen Geistesanspannung und Willenskraft vollziehen, mit der wir das Lesen, Schwimmen, Klavierspielen zu lernen beginnen, so würden wir ja unglaublich viel Zeit für unglaublich wenige Leistung beanspruchen, und unser Leben wäre wie durch „passive Resistenz" lahmgelegt. Indem aber jene Bewegungen immer eingelebter und dadurch immer rascher vollziehbar werden, indem sie immer spannungsloser, dadurch unbewußter,

mechanischer werden, machen wir unser Leben immer freier für neue Spannungen, neue Überwindungen; und so hat die höchste Freiheit die tiefste Gebundenheit, der feinste Organismus den festesten Mechanismus unter sich. In unsern Gliedern liegen fertige Lösungen unendlicher Lebensprobleme, geschehene Überwindungen unendlicher Schwierigkeiten, Mittel und Instrumente für unendliche Handlungen, und so wie etwa die Erhaltung des Gleichgewichts beim Gehen, Radfahren u. dgl. aus einer ursprünglich schwierigen, stark psychischen Leistung mehr und mehr in eine unbewußte, mechanische, bloß physische übergeht, so lagern wir beständig unsere Handlungen ins Automatische, aus der Seele auf den Körper ab und machen sie uns durch Übung und Gewohnheit zur „zweiten Natur". Aber die zweite Natur ist eben nur die später, die im individuellen Leben erworbene, die da zeigen kann, wie die erste, die in Generationen erworbene, entstand; denn auch hierin muß die Ontogenie der Phylogenie entsprechen.

Ob nun das „biogenetische Grundgesetz" absolut oder relativ gilt, es bestimmt und erklärt nicht das Organische, sondern es wird von ihm bestimmt und erklärt. Denn im Wesen des Organischen liegt erstens schon, daß der Teil mit dem Ganzen lebt und das Ganze mit dem Teil, liegt also der Werdenszusammenhang des Ganzen und Einzelnen, damit von Gattung und Exemplar, liegt, daß der Einzelorganismus zugleich der Durchgang des allgemeinen Organisationsprozesses, die Individualisierung der Gattungsentwicklung ist. Im Wesen des Organischen liegt zweitens die Reproduktion, kraft deren der Organisationsprozeß sich auch als Vererbung immer wiederholt und erneuert. Im Wesen des Organischen liegt drittens die Erleichterung und damit Beschleunigung dieser Wiederholung und darin die Erklärung, daß ein Individuum in Monaten die Entwicklungsstadien seiner ganzen Gattung rekapitulieren kann. Im Wesen des Organischen aber liegt viertens auch, was über das Gesetz hinausgeht: daß das Individuum nicht bloß eine

Wiederholung, sondern eine Variation der Gattung ist, daß die Reproduktion eben nur im Dienste der Produktion steht.

Der Mensch ist das variationsfähigste und darum produktivste Naturwesen, und die einzelnen Menschen sind die höchsten Variationen, Individualisationen einer Gattung und die einzelnen Handlungen der Menschen wieder deren höchste Variationen, sozusagen fortgesetzte Geburten, Erweiterungen des Organisationsprozesses. In seinem Willen hat der Mensch eine reine Variationskraft, in der die Variationskraft der Natur konzentriert und gesteigert ist. Man kann den Menschen als beschleunigte Natur ansprechen; oder man kann auch die Natur in ihrer ganzen Entwicklung als verlangsamten Menschen betrachten — wobei zu bedenken ist, daß sich in der Beschleunigung die Natur gerade für den Menschen abkürzt, damit er über sie hinausgehe, wie ja der Organisationsprozeß größer ist als die sog. Natur und gesteigert im Geiste waltet. Wie nun die Pflanze in der kinematographischen Beschleunigung ihrer Entwicklung gleich einem Tier aufzuflattern scheint, so wird die ganze Naturentwicklung zu einer Handlung, einer gewaltigen Tat, wenn sie in unendlich raschem Tempo gesehen wird — und ist das Tempo nicht Sache der Auffassung? Ist nicht das langsame Tempo, in dem wir die Natur sich entwickeln sehen, nur Folge unserer Kurzlebigkeit, unserer subjektiven Beschränkung d. h. unserer Ungeduld?

Aber der Weg von der Natur zum Menschen bedeutet nicht einfach eine Beschleunigung des Lebenstempos. Ist doch der Organisationsprozeß niemals bloß einfach gerichtet, sondern immer bedingen sich die Gegensätze. Vielleicht gar muß sich das Gesamttempo in allen organischen Wesen gleichbleiben. Die Variationsfolge kann sich im Menschen nur beschleunigen, weil die Variationen selber vielmehr Verlangsamungen des Lebens sind und im Menschen paralysiert werden durch ihr Gegenteil, durch vermehrte Konstanziierungen, die gerade Beschleunigungen sind. Das scheinbar Bewegliche ist

gerade das Langſamſte, das ſcheinbar Starre das Raſcheſte. Das Neue geſchieht mit voller Bewußtheit und fordert die ganze Lebensſpannung, die ſich wie eine Fermate auf die Handlung legt. Je mehr ſie ſich wiederholt, um ſo raſcher, um ſo mechaniſcher läuft ſie ab, und der Menſch zeigt ſich wieder gleichſam nach oben um ſo variationsfähiger, weil er zugleich nach unten um ſo konſtanter wird, und er iſt zur freieſten Dynamik berufen, weil er zugleich den feſteſten Mechanismus unter ſich hat, den regelmäßigſten Funktionsablauf in ſich trägt. Iſt er nicht auch um ſo freier, je geſetzlicher er iſt? Iſt er nicht gerade ſo fortſchrittlich, weil er ſo hiſtoriſch iſt? Seine Pronoia ruht auf ſeiner Mneme, die man ja jetzt mit Recht auch phyſiſch verſteht. Der geſteigerte Organismus braucht einen geſteigerten Mechanismus. Die Seele entfaltet ſich immer freier, je mehr ſie den Leib zu ihrem Inſtrument, zu ihrem entlaſtenden Diener macht, je mehr Funktionen ſie ins rein Körperliche ablagert.

Dieſer Weg abwärts iſt ſicher, iſt beſtändig begangen; denn jede Funktion hat die Tendenz aus einer freien in eine mechaniſche, aus einer bewußten in eine unbewußte, aus einer ſeeliſchen in eine körperliche abzuſinken. Der Weg aufwärts iſt wenigſtens ſporadiſch gangbar. Gar viele mechaniſch gewordene Bewegungen laſſen ſich wieder ins Bewußtſein heben und da korrigieren. Der Sänger weiß den Atem zu beherrſchen und der indiſche Fakir noch tieferliegende rein phyſiologiſche Prozeſſe mit ſeinem Willen zu bezwingen und damit das Gewebe unendlicher Generationen aufzureißen und zu durchdringen. Beide Wege beweiſen ſo den Übergang von Seele und Körper, aber damit ſind beide Wege nicht gleichwertig oder gleich urſprünglich. Der Weg abwärts zeigt ſich prinzipiell und primär gangbar, der Weg aufwärts nur ſporadiſch und ſekundär. Viel leichter auch läßt ſich die Entſtehung eines Mechaniſchen aus dem Organiſchen belegen und erklären als die Entſtehung eines Organiſchen aus dem Mechaniſchen. Wer die Willkürbewegung aus der

mechaniſchen entſtanden ſein läßt, will damit etwas aus ſeinem Gegenteil ableiten, die Variation aus der Konſtanz, die Freiheit aus der Gebundenheit, die Unregelmäßigkeit aus der Regelmäßigkeit, d. h. er behauptet damit den Nonſens, daß eine Bewegung erſt regelmäßig, alſo vielmals ausgeführt ſein muß, ehe ſie einmal ausgeführt werden kann. Das Mechaniſche als Beharrendes iſt nur ein Erhaltendes, und der Erhaltung muß die Entſtehung vorausgehen; die Mechanik aber hat keine Antwort auf Fragen der Entſtehung. Das Mechaniſche als das Beharrende iſt das Unfruchtbare; das Organiſche aber iſt das Fruchtbare an ſich und enthält daher die einzig uns gegebene Erklärung einer Entſtehung. Das Organiſche erklärt zugleich ſeine eigene Entwicklung und die des Mechaniſchen.

Gerade indem es ſich ſelbſt entwickelt, baut das Organiſche ſeinen Mechanismus, und indem es ſelber höher ſteigt, erweitert es ihn als ſeine Unterlage. Der Wille gerade iſt der Schöpfer des Mechanismus, und der ſtärkſte Wille wirkt den größten Mechanismus. So geht die Entwicklung wieder nicht nach einer Richtung, ſondern nach entgegengeſetzten. Sie kommt eben aus der Mitte heraus, als Differenzierung aus dem Indifferenten, als Spaltung d. h. ſie wird verſtändlich als organiſche Entfaltung. Der tieriſche Inſtinkt ſteht dem Indifferenzpunkt näher als der menſchliche Wille. Der Menſch aber wird je autonomer, deſto automatiſcher, je willkürlicher, deſto mechaniſcher zugleich, d. h. je ſubjektiver in ſeinen Funktionen, deſto objektiver zugleich.

Und hier zeigt ſich die Parallele der theoretiſchen und praktiſchen Entwicklung. Je ſchärfer ſich das Bewußtſein entwickelt, deſto weiter ſpaltet es ſich im Gegenſatz des Subjekts und Objekts. Aus der noch indifferenteren pſychiſchen Empfindung geht die Entwicklung zur Erkenntnis, indem der Geiſt die Natur in voller Breite als ſeinen objektiven Gegenſatz erfaßt. Und ebenſo entfaltet ſich aus dem noch indifferenteren Trieb und Inſtinkt ſchließlich der Gegenſatz des freien Willens und des phyſiologiſchen Mechanismus. Der Menſch wächſt

theoretisch wie praktisch immer höher ins Geistige und immer tiefer ins Körperliche hinein. Der Geist schlägt erkennend und wollend die Natur immer tiefer in Banden, greift immer abstrakter hinauf und immer technischer hinab. Die Erklärung der Menschenrechte kam mit der Erfindung der Dampfmaschine. Die Seele wird immer freier und die Welt immer mechanischer. Der Wille wird immer gebietender und die Dinge immer dienender. Der Mensch wird immer idealistischer und immer naturalistischer. Er lebt sich immer weiter auseinander, und er soll es. Denn das Leben ist Spannung und ist's um so mehr, je höher es sich entwickelt. Der Mensch soll sich selbst befreien; er soll sich selber von innen auffassen und soll — schon für Medizin und Technik — die Natur mechanisch von außen auffassen. Er soll immer subjektiver und immer objektiver werden. Er soll die Gegensätze immer weiter, immer reiner und reicher ausspannen. Aber das Leben ist nicht nur Spannung, sondern auch Ausgleich. Das Leben ist ein Ineinander, das sich im Auseinander entfaltet. Das Leben entwickelt sich, indem es sich differenziert, seine Seiten bis zu Polen herausbildet. Doch wenn die Pole nur dauernd auseinanderklaffen, so vereisen sie, und in ihnen stirbt das Leben. Wenn das Leben in Geist und Natur nur auseinanderlebt, dann versinkt zuletzt der Geist in leere Abstraktionen und die Natur in tote Mechanik. Der Geist soll theoretisch wie praktisch, in Ideen wie Idealen himmelan steigen, und die Natur soll so natürlich, so sinnlich und konkret, so objektiv und speziell wie möglich erkannt, so praktisch wie möglich beherrscht werden — aber diese Gegensätze müssen ihren Lebensbezug behalten, müssen immer wieder durch einen Brückenschlag zueinander geführt werden, damit die Einheit des Lebens und darin die Einheit der Seele, des Menschen, der Kultur, und in der Einheit das Leben überhaupt gewahrt werde.

Die Einigung im Fühlen

Erkennen und Wollen, in denen sich die sensible und motorische Seite des Lebens als Theorie und Praxis ausbauen, sind die beiden Weltfunktionen der Seele. Die Erkenntnis führt die Welt zur Seele, der Wille führt die Seele zur Welt. Das Erkennen ist zentripetal, ist eine Objektivierung der Seele, das Wollen ist zentrifugal, ist eine Subjektivierung der Welt. Im Erkennen sucht das Subjekt das Objekt sich einzuprägen, im Wollen sucht das Subjekt dem Objekt sich aufzuprägen. Beide brauchen die Spannung zwischen Subjekt und Objekt, den Gegensatz von Geist und Natur, und leben von der Distanz. Doch in der dritten Funktion löst sich die Spannung, und im Fühlen geschieht der Ausgleich. Nicht daß es darum das Spätere und Höhere sein müßte: die Funktionen bedingen sich in Zeit und Wert, und das Fühlen allein gibt das Chaos, das Fühlen im Übermaß wirkt als Überschwemmung des Geistes Grenzen verwischend, Ordnung zerstörend. Aber das Fühlen in der Gesamtökonomie der Seele wirkt wie die Bewässerung befruchtend; und diese monistische Funktion wirkt als Ausgleich der beiden dualistischen. Zwischen dem objektiv-subjektiven, zentripetalen Erkennen und dem subjektiv-objektiven, zentrifugalen Wollen ist das Fühlen die rein zentrale, subjektive Funktion, die heimische, in der die Lebenseinheit sich wahrt.

Das soll wahrlich nicht heißen, daß es den Gegensatz bilde zur peripherischen Vielheit, daß das Gefühl nur Rückzug sei aus der Welt, daß es nur auf das Selbst gehe im Unterschied zum Andern, daß es also die egoistische Funktion der Seele sei. Nein, gerade die andern Funktionen bilden diese Spannungen aus, und das Gefühl gerade löst sie. Die Erkenntnis gerade individualisiert sich auch bis zur Selbsterkenntnis, und der Wille gerade kann sich zum Egoismus schärfen. Doch es ist der gewöhnliche Grundirrtum, das Gefühl in Lust und Unlust primär zu egoisieren und ihm dann in der Entwicklung

gnädigst eine Erweiterung über das Selbstgefühl hinaus zu gestatten, als ob nicht die Ausbildung des Egoismus, des berechtigten im Privatrecht wie des unberechtigten bis zum Hochstapler und Millionenwucherer ebenso erst ein Kulturprodukt wäre wie die Ausbildung des Sozialen. Es ist eben wieder der alte Fehler, die Entwicklung nur in einer Richtung zu postulieren und rätselhaft, ja widerspruchsvoll aus einem Gegensatz den andern abzuleiten, statt beide organisch aus der Mitte sich entfalten zu lassen. Es ist der alte mechanistische Irrtum, fortgeerbt durch Jahrhunderte der Neuzeit, die Individuen, das Einzelne überhaupt primär zu setzen und nun alle möglichen Existenzen, wie Welt, Staat, Gesellschaft, Seele, Begriff daraus zusammenzusetzen.

Diese Aggregatslehren, in denen gar kluge Leute ihre Vereinsmeierei als „Empirismus" auf die Erkenntnistheorie übertrugen und die nach den Tabagien duften, mit denen sie entstanden, gehen vor der Geschichte, vor der wirklichen Erfahrung in leeren Rauch auf. Denn in Wahrheit ist das Einzelne nicht vor dem Allgemeinen, der Teil nicht vor dem Ganzen, das Individuum nicht vor der Gesellschaft, sondern die Gegensätze entstehen miteinander, in wechselndem Vortreten und dadurch Bewußtwerden. Der Säugling beginnt nun einmal nicht mit dem Selbstbewußtsein, und das Kind sagt erst spät „Ich". Das Selbstgefühl orientiert sich erst am Weltgefühl und umgekehrt, und das Grundgefühl ist so wenig ausgesprochener Egoismus wie Altruismus, sondern entwickelt sich erst nach beiden Seiten. Der englische Utilitarier aber, der dem Menschen den Altruismus erst andemonstrieren läßt, sieht nicht, daß sein Uregoist nur eine archaische Maske ist, hinter der sich ein Spätling der Kultur, der damals aufkommende Manchestermann verbirgt, für den allerdings nur „die Koinzidenz der Interessen" der Weg zum Sozialen ist. Der Uregoist stammt zudem aus der Zeit der Robinsonaden und müßte auf einer Insel leben — ungeboren; schon eine Mutter

hätte ihn getötet, indem sie ihn säugte, denn sie hätte ihn widerlegt.

Das nackte Individuum, der ursprüngliche Einzelorganismus ist eine Konstruktion und hat nie gelebt. Der Organisationsprozeß ist größer als der Organismus, den er durchzieht, den er von Anfang an in organischem Bezug hält. Es ist ursprünglich nicht eine Gestalt da, die lebt, sondern es ist ein Leben da, das sich gestaltet. Das Leben kommt nicht aus dem Individuum, sondern das Individuum aus dem Leben. Alles Leben fließt aus Leben und geht in Leben über. Leben ist schon Lebensbezug, geht von Anfang an schon über das Einzelleben hinaus. Gefühl aber ist Lebensgefühl, und so ist es von Anfang an nicht individuell beschränkt. Ich sage nicht, daß es ursprünglich sozial sei. Die Gesellschaft ist leer ohne die Individuen, wie das Individuum nichtig ohne die Gesellschaft. Individuelles und Soziales entwickeln sich erst aneinander und auseinander aus indifferenter Einheit, und wer kann in den Tiefen des Lebens, bei den Symbiosen der Pflanzen und gar beim Polypenstock Individuum und Gesellschaft scharf unterscheiden? Jede Gesellschaft kann man als Individuum ansehn gegenüber andern Gesellschaften, und jedes Individuum als Gesellschaft gegenüber jedem seiner Glieder. Im Wesen des Organischen verschlingen sich Individuelles und Soziales, und vielleicht kann man den kompliziertesten Menschen, das Genie am ehesten ein Individuum als Gesellschaft nennen.

Weiter aber enthüllt sich von hier aus die Moral als die Forderung, organisch zu leben. Und die Moral enthüllt sich dadurch in ihrer Realität wie in ihrer Idealität. Sie enthüllt sich als Forderung des Lebens, das ja organisch ist und nicht anders sein kann, wie als Forderung des Lebens. Denn das Leben selber drängt beständig über sich hinaus, ist Selbstüberwindung, ist Aufstieg und trägt in seiner Realität zugleich seine Idealität. Leben ist Streben; leben ist über sich hinausleben. Und unsere Liebe gehört zu unserm Leben so

gut wie unsere Selbsterhaltung. Unser Zukunftstraum, unser Ideal gehört zu unserm Leben so gut wie unsere behaglichste Gegenwart und unsere Erinnerung. Wir leben nicht nur als Seiende, sondern auch als Sollende — denn als bloß Seiende wären wir tot. Die Autonomie macht den Organismus im Gegensatz zum Mechanismus, die Autonomie macht auch das Moralische im Gegensatz zum Sinnlichen. Unsere moralische Forderung lebt in uns, ist uns nichts fremd Auferlegtes. Zu einem solchen aber macht sie weniger der Supranaturalist — denn das Göttliche kann man zugleich in sich fühlen — wie der Naturalist als Mechanistiker, der das Individuum nur künstlich ans Soziale heften kann. Für den Organiker dagegen lebt die Moral, und der dunkle kategorische Imperativ bekommt erst Lebenssinn und Lebensrecht, wenn man ihn versteht als Forderung an den Einzelnen im Sinne des Allgemeinen, des Ganzen zu leben d. h. als Forderung organisch zu leben. Denn das Organische ist das Ineinanderleben des Einzelnen und des Ganzen oder Allgemeinen.

Der Mechanistiker erniedrigt nur den Altruismus, ohne den Egoismus zu erhöhen; er macht den Sozialsinn zum künstlichen Produkt, ohne den Individualsinn natürlich zu rechtfertigen. Der Organiker aber ist der einzige, der mit seinem Prinzip nicht nur die Pflichten des Menschen gegen andere, sondern zugleich die gegen sich selbst begründen kann. Denn der Mensch ist eben als Organismus in gewissem Sinne selber ein soziales Gebilde, das seine Ökonomie verlangt, das durch Hypertrophie oder Atrophie eines Gliedes, durch das Unmaß eines Triebes oder auch durch völlige Vernachlässigung einer Lebensseite geschädigt wird. Zudem ist der Mensch eine organische Kontinuität, eine Lebenseinheit nicht nur im Nebeneinander, sondern auch im Nacheinander; meine Vergangenheit wie meine Zukunft sind mir genau wie andere Menschen, denen ich Rücksicht schuldig bin, gegen die ich durch Mangel an Pietät und Vorsorge

sündigen, die ich vernachlässigen, verraten, preisgeben kann, und das Ich der Vergangenheit oder Zukunft liegt meinem jetzigen Selbstgefühl kaum weniger fern als das Du der Gegenwart, und die Rücksicht auf jenes unsichtbare ferne Selbst verlangt kaum weniger Seelenspannung und Erhebung über das Gegebene als die Rücksicht auf den sichtbaren Nächsten. Das hat Schopenhauer übersehen, als er die Pflichten des Menschen gegen sich selbst leugnete.

Dann steht ja die Familie in direktem, auch physischem Lebensbezug und fordert als inniges Ineinanderleben ihre innige Moral. Und die Familie wächst organisch aus zur Sippe, zum Stamm, und das Volk entsteht und besteht, ob nun aus einer Gemeinschaft des Ursprungs oder nicht, jedenfalls aus einer Gemeinschaft des Lebens. Und um so dringender erhebt sich hier die Moral als Forderung, je mehr ein Auseinanderleben möglich ist. Um so höher steigt die moralische Forderung über einer Gemeinschaft, je mehr sich ihre Glieder zur Selbständigkeit entwickeln. Die Moral bietet so organische Beziehung, gerade wo solche rein physisch versagt. Die Moral ist so eine ideale Erweiterung des organischen Lebens. Nur der Materialist beschränkt den Organismusbegriff auf die rein physische Beziehung. Auch in der geistigsten Gemeinschaft wird zwar irgendein physisches Moment als Medium der Berührung und Übertragung mitspielen, aber es sinkt herab zum dienenden Moment. Doch jede Gemeinschaft, ob mehr geistig oder mehr physisch begründet, ist als gegliedertes Ganzes ein Organismus und fordert darum ihre Moral, fordert vom Einzelnen Hingabe an das Ganze und vom Ganzen Sorge für das Einzelne.

Aber das organische Moralprinzip empfiehlt sich noch durch weitere Vorzüge: wie es zugleich der individuellen und der sozialen Forderung entspricht, so kann es, gemäß der Koordination und zugleich Subordination der Glieder im Organismus sowohl die demokratische wie die aristokratische Moralität, die ausgleichende wie die

austeilende Gerechtigkeit zum Ausdruck bringen. Im organischen Verhältnis wird die Hingabe, die Moral der Liebe, das Füreinanderleben ebenso gefordert wie die vergeltende Gerechtigkeit, die das gestörte Gleichgewicht in der Lebensgemeinschaft wiederherstellt und jedem Gliede gemäß seiner Funktion sein Lebensrecht wahrt.

Endlich aber ist dieses Prinzip der größten Erweiterung fähig wie eben der Begriff des Organischen selber, und zuletzt gibt es Moral für alles, mit dem es Lebensgemeinschaft gibt, für die gesamte Menschheit, in deren Lebenseinheit alle Menschen als Glieder, darum als Brüder stehen. Doch über die Menschheit hinaus, unter sie hinab gilt die moralische Forderung als organische gerade so weit, als es Organisches gibt. Es gibt Moral gegen Tiere und Pflanzen, weil sie leben; es gibt vielleicht noch Moral gegen Dinge, die organisch hervorgebracht sind, gegen Schöpfungen der Kunst und andere Werke, in denen Leben sich abgesetzt hat, gegen alles, an dem eine innere Ordnung zerstört werden kann.

So reicht das organische Moralprinzip vom engsten Lebenskreis bis zum weitesten. Aber das Wertvollste an ihm ist, daß es nicht wie andere Prinzipien alles einseitig auf eine Bestimmung hin regelt, alles geradlinig in eine Richtung kehrt, sondern eine Relativität und Vielseitigkeit in sich trägt wie das Leben selber, daß es also nicht etwa den kleineren Lebenskreis an den größeren preisgibt, den individuellen an den sozialen, die Familie an die Gemeinde, das Vaterland an die Menschheit, sondern daß es gerade das Besondere und Allgemeine sich bedingen, den kleineren und größeren Kreis sich gegenseitig bereichern, den Teil selbständig im Ganzen leben läßt, gliedernd und bindend zugleich — denn eben dies ist das Wesen und Wunder des Organischen. Es läßt das Kleinste im Größten leben und das Größte im Kleinsten. Es läßt jedes für sich und jedes mit allem leben.

Ja, mit allem! Moral gibt's, soweit es Leben gibt und weil es

Leben gibt. Wir fühlen mit allem, was lebt, weil wir selber leben. Für das Gefühl ist das Leben nicht individualisiert, nicht ein Inselreich mit künstlichen sozialen Brücken, sondern ein Strom, in dem wir alle schwimmen. Im Wollen, im Begehren reißt sich der eine scharf vom andern. Wenn zwei dasselbe begehren, streiten sie; aber wenn sie dasselbe fühlen, sind sie einig. Für die Anschauung mag der eine hüben, der andere drüben wohnen, und noch schärfer mag das Denken die Bezirke der Begriffe auseinanderschneiden. Im Gefühl aber sinkt sich alles, alles in die Arme, wie eben Byron sich ein Teil fühlt von dem, was ihn umgibt, und ihm selbst „die hohen Berge ein Gefühl" werden. Und Schopenhauer fand im Mitgefühl das Wunder des Einsseins aller Menschen und sah in der Scheidung der Wesen nur Schein und Traum, Schopenhauer, der Philosoph der Nacht, der die Welt tief in den Schatten zog. Dunkel ist das Gefühl im Gegensatz zum Denken und zur Anschauung, weil es nicht scheidet; denn klar und deutlich sein, heißt unterschieden sein. Nicht zufällig haben die romantischen Seelen aller Zeiten, die großen Weltdurchfühler, die Nacht geliebt, in der die Grenzen der Dinge schwinden. Und Novalis, der die Hochzeit aller Weltgegensätze feierte, schreibt Hymnen an die Nacht. Und Nietzsche singt in der Nacht vor den springenden Brunnen mit den Liedern der Liebenden — da wird ihm seine Seele selber ein springender Brunnen, selber das Lied eines Liebenden. In der Nacht wird der große Streiter einig mit den Dingen, wie nach mancher heißen Tagesschlacht Freund und Feind zusammenruhn im Frieden der Nacht. Hegel aber, der klar ordnende Denker, haßte „die Nacht, in der alle Kühe schwarz sind", und verspottet mit Schellings Absolutem auch Schleiermachers Gefühlskult.

Erscheint nicht auch vor den nüchternen Augen modernen Lebens und gar moderner Wissenschaft der Lebensstrom, in dem sich ein Mensch eins fühlt mit Menschen und Dingen, nur dichterisch,

metaphyſiſch, phantaſtiſch? Ja, die Modernen ſind Erzſpezialiſten, die vor Bäumen den Wald nicht ſehen und die Waldesnacht nicht ſpüren. Die Nacht aber iſt ſo groß wie der Tag, den ſie gebiert, und das Weib, das fühlende, iſt ſo lebendig wie der Mann, der denkende und wollende. Das Fühlen ſpricht ſo wahr wie das Denken und das Wollen — aber auch nicht wahrer. Und eine Seelenform, eine Lebensſeite ergänzt die andere, wie der Tag nach der Nacht ruft und die Nacht nach dem Tage, wie das Weib auch den Mann gebiert und der Mann auch das Weib zeugt. Auch das Weib kann denken, auch der Mann kann fühlen.

Im Fühlen erleben wir die Einheit alles Lebens, in den andern Funktionen ihre Trennung — wer will nun hier eine Funktion zum Richter über die andere erheben? Lebenseinheit und Lebensdifferenzierung ſind uns beide gegeben und beide wertvoll, und ſie geben zuſammen das Leben als organiſches. Das Fühlen gibt den Lebensprozeß als ſolchen, die andern geben mehr die Lebensinhalte, und ſie fordern ſich beide und haben beide recht. Die einſeitige Herrſchaft des Gefühls läßt alle Grenzen verwiſchen, läßt alles verſchwimmen. Aber ohne das Gefühl, das ſich einlebende, intuitive, einheitlich durchflutende, verſinkt all unſere Weisheit in kleinliche Spezialiſtik und ſtarre Scholaſtik.

Man beginnt nun heute in einer Art Neuromantik den Lebensſtrom wieder zu fühlen; man hört ihn wieder ſtärker rauſchen durch alle kleinen Ruderſchläge des Verſtandes, durch alles Maſchinengeklapper der Praxis. Es war eine Tat, heute die fühlende Intuition den Begriffen des klugen Verſtandes gegenüberzuſtellen. Es war eine Tat, die befreit, aber nicht erlöſt, die auf den Weg führt, aber nicht zum Ziel. Wir können in der ewigen Antitheſe von Intuition und Verſtand nicht ſtehen bleiben; denn ſie zerreißt die Seele, und ſie macht den Menſchen zum Zentaur ſtatt zum lebendigen Organismus. Die Einheit des Intuitiven und die Mehrheit der

Verſtandesbegriffe ſind ſich nicht fremd oder nur feindlich, ſondern ſtehn in organiſcher Lebensbeziehung. Die Einheit gebiert die Mehrheit wie die Mutter die Kinder, und aus der Mehrheit kann wieder die Einheit hervorgehn, wie das Kind aus den Eltern. Das Leben iſt eine Einheit, die ſich in der Mehrheit, iſt ein Ganzes, das ſich im Einzelnen gerade entfaltet, und ſo leben ſeine Funktionen im Auseinander zugleich ineinander.

Man ſage nun nicht wieder: die Trennung der Menſchen, der Dinge ſei uns doch naturgegeben, und unſere Lebenseinheit mit ihnen ſei nur ein metaphyſiſches Poſtulat, eine künſtleriſche Phantaſie oder bedürfe wenigſtens einer künſtlichen „Einfühlung". Nein, die Einheit iſt mindeſtens ſo naturgegeben wie die Trennung. Die Menſchen und Dinge ſind uns an ſich ebenſogut nahe wie fern — an unſerer Seele hängt es, wie nahe ſie uns kommen, wie fern ſie uns ſtehen. Nein, die Menſchen wohnen nicht bloß draußen vor den Toren unſeres Lebens; ſie treten in unſer Leben ein und wandern aus ihm heraus; ſie leben in uns als Stücke, als große Inhalte unſeres Lebens. Wir durchleben ſie, wie ſie uns durchleben. Und auch die „Dinge" liegen von Natur nicht kalt und tot drüben am Strande unſeres Lebensſtromes; nein, wir erſt haben die Erſcheinungen aus dem Leben herausgeworfen; wir erſt haben ſie entſeelt zu „Dingen", wie wir erſt die Menſchen uns entfremdet haben. Duzt nicht das Kind alle Menſchen als ſeine Verwandten, nimmt es nicht die Welt als ſeine Familie, nimmt es nicht alle Gegenſtände lebendig, perſönlich wie ſich ſelbſt? Und ſo iſt die „Einfühlung", das Einbeziehen aller Erſcheinungen in den Lebenskontakt nicht ſpät und künſtlich, ſondern urſprünglich und natürlich. Denn das Leben iſt nicht erſt ein Zuſammengeleimtes, ſondern ein Ganzes von Anfang an.

Der Künſtler aber erneuert uns die Kindheit und ihre Seligkeit, indem er für eine Erſcheinung die Einheit des Lebens mit uns wiederherſtellt, doch nicht als einen Rückfall in die urſprüngliche Einheit,

sondern als höhere Einheit aus reicherer Mannigfaltigkeit. Immer schwerer aber wird die Kunst, weil das Leben immer mehr der Lebenseinheit sich entzieht, immer differenter, spezieller und mechanischer wird. Das Kind und der Naturmensch sehen die Erscheinungen näher zusammen, sehen sie weniger unterschieden, weniger noch durch spezielle Merkmale belastet. Sie haben es darum bequemer zwischen ihnen Vergleiche zu stiften, und so erscheinen sie phantasiereicher, weil die Dinge ihnen noch leichter, tragbarer, übertragbarer sind. Sie können leichter mit ihnen spielen, weil sie sich bei ihnen rascher assoziieren, schon beim ersten gemeinsamen Merkmal einander zufliegen. Der Stock wird ihnen sogleich zum Heldenschwert, und auf einer Stuhlreihe reisen sie durch die Welt. So sprechen ja auch Naturvölker bilderreicher als Kulturvölker, denen die Unterschiede der Dinge immer tiefer aufgehn und immer schwerer wiegen.

Worin aber liegt die Schönheit des poetischen Bildes? Nicht in den Dingen, die es vergleicht. Wenn der Dichter die Wolken Segler der Lüfte nennt, so liegt weder im Begriff der Wolken noch des Segelns noch der Luft eine Schönheit, sondern erst in ihrem Konvergieren, in ihrer aufleuchtenden Gemeinsamkeit. Der Glanz des Gleichnisses, das Glück der Bildlichkeit liegt eben nur darin, daß sie das Mannigfaltige zur Einheit führt und damit ins Organische hebt, das ja Einheit des Mannigfaltigen ist, damit uns heimführt in den Grundzustand der Lebenseinheit. Alles Glück ist gefühlte Einheit und wird um so höher gefühlt, je mehr Mannigfaltiges in die Einheit einmündet. Darum hüten wir uns vor dem frühen Glück, vor dem Glück um jeden Preis! Hüten wir uns vor dem billigen Monismus!

Die Poesie ist Weltbelebung durch Welteinigung, Weltverähnlichung, Weltbefreundung. Ist es nicht bei dem Urorganiker Goethe, als riefen sich alle Dinge Freundesgrüße zu? Und er entdeckte an der Natur das Organische der Entwicklung, aber er blieb blind gegen

den Newtonschen Mechanismus. Goethe das große Kind, in dem die Poesie sich eben wieder als höhere Rückkehr zur natürlichen Lebenseinheit offenbart! Früh schon flossen ihm in leichter Improvisation die Verse zu, und die Welt erklang ihm in Reim und Rhythmus. Was aber sind Reim und Rhythmus anderes als äußere Verähnlichungen, als Befreundungen, Einigungen in der Form, wie das poetische Bild Verähnlichung, Einigung der Inhalte ist? Und gerade die reinste Gefühlspoesie, die Lyrik, in der die Lebenseinheit die Lebensvielheit, die Seele die Welt am vollsten aufsaugt, drängt zum Zusammenklingen, drängt von Natur zur einigenden Form in Reim und Rhythmus. In naturalistischen Zeiten, da vielmehr die Welt über die Seele siegt, schwindet die Lyrik und gilt der Vers als unwahrer Klingklang. Aber der Vers ist natürlicher als der Naturalismus, die Poesie ist älter als die Prosa und jedenfalls als die Wissenschaft. Kinder schon lieben das Reimen; Naturvölkern fließt die Rede voll Poesie; älteste Weisheit wandert in Versprüchen. Und die Frauen, in denen ja das Gefühl und in ihm die Lebenseinheit lauter klingt, sind gar lyrische Genießer und oft äußerliche Reimtalente, wie der Kempner das Dichten überlief und die Karschin am Kochtopf in Versen sprach. Der Rhythmus erleichtert die Arbeit, weil er unserer Natur entspricht, weil unser Leben selber rhythmisch ist. Der Naturalismus aber sieht wieder einmal nicht, daß er der Natur widerspricht, daß der Reiz des Verses physiologisch begründet ist. Der Vers schmeichelt und prägt sich uns ein, ist eine uralt bewährte Erleichterung des Gedächtnisses, weil er uns und unserer Lebenseinheit entgegenkommt, weil er die Dinge uns und einander näher führt, weil er sie mit unserm Atem, unserm Pulsschlag gehen heißt, mit unserm Lebensstrom einigt, weil er sie assimiliert und dadurch organisiert.

Die Poesie führt alles zur Lebenseinheit. Für den Dichter ist alles brüderlich und heimatlich, alles mit uns und alles wie wir, alles

durchfühlt und aufgesogen in Leben, aller Stoff in lebende Form gegossen. Dem Dichter ist alles lebendig, alles Person, alles Subjekt; für ihn gibt's keine Objekte, keine „Dinge", nichts Totes, nichts Mechanisches, nicht einmal ein Fremdwort, kein Künstliches und Technisches, und doch brauchen wir das Mechanische zur Lebensausfahrt in Wissenschaft und Praxis; die Poesie aber ist Lebensheimkehr. Sie einigt die Dinge in sich und mit uns, und dadurch daß sie in sich einig werden, fließen sie zugleich unserer eigenen Lebenseinheit zu. Indem sie die Dinge belebt, legt die Poesie sie in unser Gefühl. Denn etwas fühlen heißt etwas nicht draußen lassen, sondern im eigenen Lebensstrome tragen. Wir können also nichts Mechanisches fühlen, sondern indem wir's fühlen, wird es schon für uns organisch, lebendig, persönlich. Das „Personifizieren" ist demnach nicht erst ein künstlicher Prozeß, sondern ursprünglich wie das Fühlen überhaupt und darum schon Kindern und Naturmenschen selbstverständlicher als das Unpersönlichnehmen. Man sollte eher von künstlicher Verdinglichung als von Personifizierung sprechen. Alles Fühlen ist schon ein Einfühlen, und wer von einem besonderen Einfühlen spricht, müßte noch mehr von einem Herussehen, Herausdenken, Herauswollen sprechen.

Wir können nichts anderes fühlen als Leben, und das Leben als solches ist organisch, ist Einheit, und darum sind wir im Fühlen eins mit allem. Wir können zwar im Fühlen auch noch unterscheiden; doch eben wie im Organischen unterscheiden als Glieder eines Ganzen, gleichsam als Lebensgefährten. Denn alles gefühlte Leben ist Einheit. Und man nehme diese Einheit nicht wieder als poetischen Traum. Das Fühlen hat genau so Erlebnisrecht wie das differenzierende Empfinden, und die Einheit der Wesen ist so wahr und so notwendig wie ihre Verschiedenheit. Wären alle Dinge nur verschieden, so könnten sie nicht aufeinander wirken, so existierten sie aneinander vorbei. Und wären sie nur eins, so gäb's ebensowenig ein

Aufeinanderwirken, so gäb's keine Welt. Die Welt ist nur als Zusammenhang, als Einheit des Mannigfaltigen und schon darin nur als Organismus möglich. Die Einheit alles Lebens aber ist eine empirische Wahrheit, bestätigt durch tausend Tatsachen, die hier nur anzudeuten, doch dick zu unterstreichen sind und die der Mechanistiker verzerren muß, um sie zu erklären.

Alles Fühlen ist ein Mitfühlen, und nicht erst durch künstliches „Hineinversetzen", sondern ursprünglich und instinktiv, wie es vornehmlich wieder die Frauen zeigen, fühlen wir mit den andern. Wie Gähnen und Lachen wirken alle Gefühle von selber „ansteckend" und steigern sich in der Masse. Der Glaube stärkt sich in der Gemeinde, und es gibt einen Volksgeist und einen Zeitgeist, ein Zusammenschwingen von Millionen Seelen. Wer all diese gewaltigen Tatsachen künstlich erklären will durch bewußten mühsamen Brückenschlag zwischen den Inseln der Individuen, erklärt gar nichts. Alles Leben trägt den Einheitszug von Natur und schwingt darum zusammen und assimiliert sich von selber. Allerdings differenziert es sich auch von selber; denn es entfaltet sich und ist nicht bloß Einheit, sondern Einheit der Mannigfaltigkeit, und die scheidenden, ausgreifenden Funktionen haben mindestens ebensoviel Lebensrecht und Wahrheitsanteil als das einigende Fühlen. Sie ergänzen sich gegenseitig, lösen sich ab und bereichern sich dadurch; denn das Leben erlischt in der reinen Einheit und erlischt in der reinen Vielheit. Gewiß führt die Entwicklung der Erkenntnis als Differenzierung von selber in den Spezialismus, der ebenso fruchtbar wie notwendig ist. Aber ohne Ergänzung nach der Gegenrichtung führt der Spezialismus zur Auflösung der Erkenntnis in Einzelforschungen als leere Sportpassionen, die zuletzt als reine Zufälle für den Menschen, als unwesentlich für das Lebensinteresse der Kultur absterben müssen. Alle Zersplitterung führt zur Zersetzung; denn das Leben ist ein Ganzes und kann des Zusammenhangs nicht entbehren.

Da muß nun die gefühlte Lebenseinheit Korrektur üben und den erkennenden Menſchen aus der Verſunkenheit ins ſpezielle Objekt zu ſich ſelber zurückholen, ihn wieder aufrichten zum Einheitsbewußtſein des Subjekts, auf das hin ſchließlich alle Objekte konvergieren, d. h. ſie muß die Erkenntnis organiſieren. Alle Spezifikation lebt von der Homogeneität; denn die Gegenſätze bedingen ſich wieder. Die Analyſe wird leer ohne die Syntheſe, und das Denken kann nur trennen, wenn es auch verbindet; die Erkenntnis muß der Einheit des Bewußtſeins, muß unſerer geiſtigen Organiſation entſprechen, muß Syſtem werden d. h. Einheit der Gliederung, Zentraliſation in der Differenzierung, beides zugleich, und der Einheitsfanatiker iſt gerade ſo unſyſtematiſch wie der Spezialiſt.

Das organiſche Syſtem gleichſam als Perſon iſt das Genie; denn Genie iſt laut Schelling, wer das Beſondere im Allgemeinen und das Allgemeine im Beſonderen ſieht. Darin gerade liegt die Intuition, und intuitiv kam jede große geiſtige Entdeckung, auch die naturwiſſenſchaftliche. Sie ließ ſchon im Einzelfall zugleich das Geſetz aufleuchten, in der Schwingung einer Kirchenlampe das Geſetz des Pendels, im Fall eines Apfels das Geſetz der Schwere und in der javaniſchen Blutfärbung das der Erhaltung der Kraft. Und eben dieſe Einheit der Gegenſätze, dieſes Zugleichſein, dieſe gegenſeitige Durchdringung des Einzelnen und des Allgemeinen macht das organiſche Verhältnis, und das organiſche Prinzip erklärt auch das Wunderbare jeder Entdeckung, die eben als eine geiſtige Geburt kommt. Die intuitive Erkenntnis iſt die organiſche, die wahrhaft ſchöpferiſche. Die induktive Erkenntnis aber iſt die mechaniſche; ſie addiert ſich das Geſetz erſt zuſammen aus der Maſſe der Einzelfälle. Sie iſt keine Entdeckerin, keine Fruchtſpenderin, ſie iſt nur das Bettelweib, das im Walde der Erfahrung Reiſig ſammelt. Nach dem Mechaniſtiker müßte Galilei am eheſten Küſter geweſen ſein und Newton Obſtgärtner und Rob. Mayer Javaneſe.

In ſeiner Metamorphoſe der Pflanze meinte Goethe erſt nur eine Erfahrung zu haben; Schiller klärte ihn auf, daß ſie ihm als Idee gekommen ſei. Und allerdings: Erfahrung ohne Idee iſt blind. Gerade Ideen aber ſind die Leitſeile zur Spezialforſchung, gerade Ideen intereſſieren erſt für den Einzelfall als Illuſtration, ſchlagendes Beiſpiel oder weiterführende Ausnahme, gerade Ideen durchleuchten erſt die Maſſen der Erfahrung, beleben die Forſchungsintereſſen und locken weiter und weiter, und gerade die vielgeſcholtene deutſche Spekulation erweckte den Eifer zum Spezialismus und hat die Gründlichkeit der deutſchen Wiſſenſchaft nach ſich gezogen. Hier hat die Geſchichte geſprochen.

Sie zeigte Ähnliches in der Renaiſſance, die ja nichts anderes war als eine Neubelebung, als eine Wiedererweckung des Lebensgefühls, als ſein Einſtrömen in die erſtarrten Glieder der Kultur, als Durchflutung und dadurch Auffriſchung des verſackten Lebensſtoffes aus der Lebenseinheit des Menſchen, die über die ſterilen Diſtinktionen der Scholaſtik dahinrauſchte. Es war der Sinn jener und iſt der Sinn jeder großen geiſtigen Erneuerung, daß Seele und Welt ſich nicht länger bloß fremd bleiben, daß ein Strom ausgeht aus der Seele des Menſchen in die Welt hinein, der ſie damals bunter und weiter vor ihm aufſchimmern ließ, daß der Menſch ſein Lebensgefühl dehnte, bis es auch das Fernſte umſchlang, und er die Welt durchlebte als ſein Reich und ſein Vaterland, daß die Seele ſich verweltlichte und die Welt ſich beſeelte und der Einzelne ſich im Ganzen und das Ganze in ſich wiederfand, kurz daß er organiſch fühlte und dachte. Mag ſie auch vorübergehend im Reiche der Erkenntnis Grenzen zerſtören, vorübergehend ſogar zu ſpekulativer Phantaſtik überſchäumen, ſolche ſeeliſche Weltdurchflutung, Weltdurchfühlung, Weltdurchlebung iſt von Zeit zu Zeit notwendig als Reaktion gegen Scholaſtik und Mechaniſtik, notwendig wie die Flut nach der Ebbe und befruchtend und Neuland zuführend. Denn ſie bringt dem

Menſchen Lebenserweiterung, trägt ſein Lebensgefühl hinaus an ſeinen Horizont und weiterſchäumend bis zu einem neuen Horizont und läßt noch auf der fernſten Felſenküſte einen Gefühlston und damit ein Intereſſe aufglänzen. So hat das Lebensgefühl der Renaiſſance Kolumbus und Kopernikus erweckt und trieb ſie ſchwärmeriſch zur Welterweiterung.

Gewiß, das Gefühl iſt ſubjektiv, aber darum nicht egoiſtiſch. Gewiß es iſt ein heimiſches Leben, aber darum kein abgeſchloſſenes; denn das Gefühl gerade ſtreckt ſehnſüchtig die Arme aus der Einſamkeit. Gewiß, es iſt das Herdfeuer der Seele; aber dies Feuer kann frei zum Himmel auflodern, kann eine Welt beglänzen und durchwärmen; denn das Gefühl hat keine Schranken. Wo es aber hindringt, zieht es das Intereſſe mit ſich, und auf die Dauer pflegt der Menſch nur, was ihm intereſſant iſt, und intereſſant iſt ſchließlich nur, was lebt oder was im Lebenszuſammenhang ſteht. Ja, die Welt muß erſt erlebt werden, um erkannt zu werden.

Allerdings, Erlebnis iſt noch nicht Erkenntnis; die hohe Glanzwelle des Gefühls muß verrauſchen, verrieſeln im befruchteten Beden, der ſpezialiſtiſch beackert werden muß. In den Einheitsrauſch muß die klare Differenzierung treten, aber nicht als Aufhebung, ſondern als Entfaltung der Einheit. Schwärmerei des Gefühls und trockener Spezialismus müſſen ſich ausgleichen; Einheitsſinn und Vielheitsſinn müſſen ſich durchdringen zum organiſchen Sinn, der im Vielen das Eine und im Einen das Viele faßt. Denn das Ganze ohne das Einzelne iſt leer, und das Einzelne ohne das Ganze iſt tot. Sowohl die Vermiſchung zum Einen wie die Zerſetzung ins Viele gibt Chaos, und der Kosmos entſteht nur, wenn der Mikrokosmos ſich im Makrokosmos wiederfindet. Erkenntnis gibt's nur, ſofern der Menſch ſich als Glied des Ganzen faßt, d. h. Erkenntnis gibt's nur im organiſchen Weltverhältnis. Denn wenn der Menſch nur fremd zur Welt ſteht, wie könnte er ſie erfahren und erfaſſen?

Und wenn er nur ein beliebiges Stück in einer zerſtückten Welt, in einem mechaniſchen Apparat iſt, wie kann er die Welt in ſich zur Erkenntnis zuſammenfaſſen? Wie kann der Teil das Ganze erkennen? Nur wenn das Ganze zugleich im Teil wohnt — doch eben dies gilt nur vom Organismus. Alle Erkenntnis iſt ſo im letzten Grunde nur als organiſche möglich. Alle Erkenntnis iſt zuletzt nur ein Schluß vom Bekannten aufs Unbekannte, vom Mikrokosmus auf den Makrokosmus, vom Menſchen zur Welt; alle Weltanſchauung iſt ſchließlich ein Anthropomorphismus.

Das aber ſoll nicht bedeuten, daß alle Welterkenntnis nur ſubjektiv ſei, daß der Menſch in der Welt nur ſich ſelbſt erkenne. Dann würde er eben nicht die Welt erkennen, und dann würde er auch nicht mehr ſich ſelbſt erkennen. Denn ſeine Selbſterkenntnis orientiert ſich erſt an ſeiner Welterkenntnis und umgekehrt. Es bleibt dabei, daß alle Gegenſätze der Erkenntnis ſich bedingen, und der Schluß vom Teil aufs Ganze wäre ebenſo falſch oder ebenſo unmöglich, wenn der Teil nur in ſeiner Einheit mit dem Ganzen, wie wenn er nur in ſeinem Unterſchied vom Ganzen bewußt wäre. Nur das organiſche Verhältnis zeigt jenes Wunder des Zugleichſeins, ja Sichforderns der Gegenſätze, ihrer notwendigen Durchdringung, zeigt, wie ein Weſen ſelbſtändig ſein und doch zugleich über ſich hinausweiſen kann; nur im Organiſchen klingt wirklich der Teil im Ganzen und das Ganze im Teil an und erklärt ſich ſo die Möglichkeit der Erkenntnis. Nur das organiſche Prinzip ſchützt ſo vor dem Solipſismus, vor der Iſolierung der Erkenntnis und der Preisgabe der Welt wie vor dem extremen Spinozismus, vor der Totaliſierung der Erkenntnis und der Preisgabe des Individuums.

Alle Erkenntnis iſt Ausgeſtaltung des Erlebniſſes, und im Erlebnis liegt ſchon jenes organiſche Wunder, liegt ſchon Einheit und Unterſchied des Erlebenden und Erlebten. Im Urerlebnis ſchon

keimen Seele und Welt, ist schon die Romantik widerlegt, der die Welt in der Seele ertrinkt, und schon der Naturalismus, dem die Seele in der Welt verdorrt. Weder die reine Einheit noch die reine Geschiedenheit von Welt und Seele gibt Erkenntnis, nur die Einheit in der Geschiedenheit, eben nur das organische Verhältnis, und aus dem Organischen stammt ja schon die Erkenntnis, weil sie aus dem Erleben stammt. Dann entwickelt sie sich in die Welt hinaus, nach den Objekten hin, damit in die Differenzierung, in den Spezialismus, und neben dem theoretischen muß auch das praktische Leben sich immer mehr verweltlichen, damit immer mehr spezialisieren. Aber das Leben bleibt ein Ganzes und stirbt in der Verzettelung und muß darum immer wieder in die Einheit zurückgeholt werden, die im Gefühl erlebt wird — nicht um im Gefühl zu bleiben, nein, um sich in ihm zu baden, zu reinigen, zu stärken, um sich dann aus der wiedergewonnenen Einheit wieder zur reicheren Mehrheit in Theorie und Praxis zu entfalten und aus ihr wieder zurückzukehren in die Einheit als die Heimat des Lebens.

Welt und Seele fordern ihre Trennung in Wissenschaft und Praxis und suchen ihre Einigung in Kunst und Religion. Die Kunst einigt im Einzelnen und Wechselnden, die Religion im Ganzen und Ewigen. Und beide wurzeln im Gefühl und damit auch im Erlebnis so gut wie die Wissenschaft. Ja, auch die Religion kommt aus dem Leben selber, ist Entfaltung der Seele, und sie ist das natürliche höchste Ausblühen des Gefühls, seine volle Selbstentwicklung und darin das letzte Ganzwerden des Lebens, sein höchstes Einswerden im Ideal, sein Absolutwerden, nach dem das Leben selber im Tiefsten verlangt. Das Leben selber trägt ja sein Ideal in sich; alles Organische strebt nun einmal über sich selbst hinaus einer Vollendung zu und hat den Trieb zum höchsten Abschluß. Und Organisieren heißt zugleich die Vielheit einer höheren Einheit unterordnen. Ist damit nicht die Religion, die einem Ideal der

Vollendung zustrebt und die alles einem Höchsten, Absoluten unterordnet, selber organisch begründet, selber der letzte, höchste Ausdruck des Organisationstriebes? Sie stiftet die letzte, höchste Einheit, die Einheit von Seele und Welt in Gott — und war nicht diese Einheit eben das Grunderlebnis der Urreligiösen aller Zeiten, der Mystiker? Wie im alten Propheten schwillt in einem Eckhart aus der übervollen Seele Gott in die Welt hinaus oder auch Gott in die Seele hinein — denn im tiefsten Erlebnis ist es eins.

Alle Religion wurzelt im Gefühl, und alles Gefühl krönt sich in Gott. Wenn das Fühlen rein sich selber folgt, mündet es in Religion. Alles Gefühl aber ist Lebensgefühl und kann immer nur Lebendiges fühlen. Wie darum die Kunst im Einzelnen alles belebt, alles persönlich nimmt, so kann es auch die Religion nicht anders; sie, die in Gott die Einheit alles Lebens faßt, muß ihn als den Urlebendigen erzpersönlich fassen. So allein bezeugt ihn das Erlebnis; denn so allein kann ihn das Gefühl erleben. Der unpersönliche Gott ist eine leere Abstraktion, ist ein toter Gott, ein Widerspruch, und der Pantheismus ist nur das Sterbebett der Religion, dem alle Hoffnungslügen philosophischer Ärzte und aller Blumenschmuck der Dichter nicht den Leichengeruch nehmen. Wenn Gott nicht mehr ist als die Welt, wenn er nicht über der Welt steht so wie die Seele über allem Körperlichen, dann gibt es keinen Gott. Dann darf aber das Gefühl nicht sein letztes Wort sagen, dann darf es sich nicht zu seinem Zenith entfalten. Der Kampf um Gott wie der Kampf aller Weltanschauungen ist im letzten Grunde ein Machtkampf der Seelenfunktionen, und die größten äußeren Kämpfe sind nur die dröhnende Resonanz der innern, die aber nicht nur zwischen den Seelen, die in jeder tieferen Seele selber toben. Aber auch hier gibt der Organismus das Vorbild der Entwicklung, und ihm entspricht nicht die Alleinherrschaft noch die Lähmung einer seelischen Potenz — so wenig wie einer politischen —, sondern die Konstitution, das Miteinanderleben

der Kräfte, die allerdings erst im Auseinanderleben, im Kampfe bewußt werden müssen.

Die Religion wurzelt wie die Kunst im Fühlen — so selbstverständlich wie die Wissenschaft im Denken, die Moral, die Praxis im Wollen wurzelt. Aber die Seele ist ein Ganzes, und keine ihrer Formen lebt ohne die andern, und jede ihrer Funktionen drängt über sich hinaus und durchdringt die andern. Auch das Fühlen drängt aus sich heraus, aus der Seele in die Welt, drängt zum Wort, strebt zur Klärung und Festigung im Denken, zur Wirkung und Gestaltung im Wollen, und so wird die aus dem Fühlen geborene Religion schließlich theoretisch als Dogma und praktisch als Kultus oder Kirche. Doch immer wieder muß sie ins fühlende Herz zurückgenommen werden, wenn ihre Weltformen starr und kalt geworden, und immer wieder wird sie aus dem Fühlen heraus sich neu gestalten. Denn das Innere quillt und treibt organisch immer nach außen, und das Äußere nährt sich immer vom Inneren. So sind im organischen Prozeß Dogma, Kultus und Kirche der Religion natürliche Freunde, und ihr erst künstliche Feinde, wenn der Lebensstrom nicht mehr hindurchgeht, wenn sie eben nur Dogma, Kultus, Kirche und nicht mehr Gestaltungen des Innern sind, wenn sie zu ihrem Wurzelstamm, der Religion, sich nur noch mechanisch, nicht mehr organisch verhalten.

Wie die Religion bleibt auch die Kunst nicht im Gefühl, sondern phantasiert als Vorstellung, gestaltet als Technik — wie ähnlich die Moral nicht nur das Gute will, sondern auch wählend denkt und hingebend fühlt. Jede dieser Geistesgestalten, Religion, Kunst, Moral, Wissenschaft, Politik, Technik usw., ist mit allen Kräften der Seele genährt, wenn auch jede in einer ihren Urquell hat. Denn die Seele bleibt ein Ganzes, und ihre Vielheit nährt sich von ihrer Einheit wie ihre Einheit von ihrer Vielheit. Und wie die Seelenfunktionen gleich Aggregatzuständen ineinander übergehn können, so auch die

Gestalten, die sich aus ihnen erheben; sie leiden und lernen von einander, verwischen oder bereichern sich in ihrem Übergang. Sie müssen immer wieder auseinanderleben, sich voneinander reinigen zur Selbständigkeit, um klare Gestalt zu gewinnen, und sie müssen immer wieder ineinanderleben, um lebendig zu bleiben und sich zu befruchten; denn jede Einseitigkeit erschöpft sich — das Leben allein ist unerschöpflich. Und so steigen die Seelengestalten immer höher in der Entwicklung zur Kultur, indem sie ineinanderleben im Auseinanderleben, das heißt aber: indem sie organisch leben, als Einheit in der Gliederung, und das heißt schon überhaupt leben. Denn es gibt kein Leben als ein organisches. Die Einheit lebt nicht, wenn sie nicht die Mehrheit gebiert, und die Mehrheit stirbt, wenn sie nicht zur Einheit heimkehrt. Das Urlebendige aber ist die Seele. Beseelt sein heißt ja schon lebendig sein, und lebendig sein heißt ja schon beseelt sein. Die Seele ist nur, sofern sie lebt. Das bedeutet wieder: Die Seele ist nur, sofern sie organisch ist. Sie ist nur, indem sie sich entfaltet im Ineinander zum Auseinander. Und wenn sie zum vollen Auseinander sich entfaltet, dann kommt die Seele zur Welt.

Akropolis
oder der Weltzug der Seele

Hier ſchlagt die Augen auf, ſo hoch und weit ihr könnt! Denn hier iſt das Feſt des Schauens, das Theatron der Welt. Hier ward die Theorie geboren, hier kam die Welt zur Klarheit, und hier, wo die Anſchauung ſich vollendete, verſteht ihr's, wie ſie ward und warum ſie ward. Kam ſie denn wirklich nur aus der Not und nicht auch aus der Luſt des Schauens? Gewiß, hier ſtand einſt ſpähend der Burgwächter, hier ſchaute Ägeus angſtvoll fragend aus nach des Sohnes fernem Segel, hier leuchtete der Pallas goldene Speerſpitze als erſehntes Ziel den fernen Schiffern um Sunion. Denn hier ſpannt ſich die Ferne und dehnt ſich die Weite in der reinſten Luft der Erde, die kaum mehr Luft, die reiner Äther ſcheint vom blauen Himmel her. Hier gleitet ungehemmt und ungetrübt der Blick auf goldenen Strahlen ewiger Sonne über Stadt und Häfen, über Meere, Inſeln und Gebirge. Ach, ſo mochte es Miltons Erzengel zumute ſein, als er von des Himmels goldener Schwelle den erſten Blick hinabſchoß auf die junge Erde. Da dehnt ſich das Auge zur Weltumſpannung, da meint es zu wachſen, als ſollte es tauſend Augen werden, da fühlt ſich's zum Schmauſe geladen und fühlt ſich gelabt am gaſtlichſten Tiſche der Welt.

Man ſpricht nicht bloß bildlich vom Augenſchmauſe, man ſagt auch, der Geſichtsſinn ſtamme wirklich aus dem Geſchmacksſinn als chemiſchem Sinn. Wenn es ſo iſt, dann hat ſich der praktiſchſte Sinn in den theoretiſchſten, der egoiſtiſchſte in den ſelbſtloſeſten, der ſubjektivſte, über deſſen Urteile „nicht zu ſtreiten" iſt, in den objektivſten verwandelt, und die reine Objektivität ſteht hier da frei von aller Phantaſtik, von allem trüben Wünſchen, und Schopenhauers reines

Weltauge lebt hier gelöſt von der Gier des Lebens. Wie kam dieſes Wunder?

Nur was ich gegeſſen und getrunken, war mein, ſo lautet die Grabſchrift des Barbarenherrſchers, ein Abſcheu für den Hellenen. Wie treten die attiſchen Augen vor ſo gierig zum Schauen! Doch was ich ſchaue, berühre ich nicht. Die erſte Kunſt des Auges iſt die Diſtanzierung, die Fernwahrnehmung, die Entrückung vom Schauenden, und darin ſchon iſt das Auge idealiſierend, entſelbſtend und darin die Quelle der Objektivität. Was aber reißt eine Wahrnehmung los vom Subjekt, was entfremdet der Seele die Welt, daß ſie ihr gegenübertritt als angeſchautes Bild? Dem Subjekt iſt weſentlich die Einheit, und ſo bringt die Mehrheit als ſolche ſchon eine Entfremdung vom Subjekt. Etwas als Mehrheit faſſen, heißt ſchon es von ſich ſelbſt ablöſen, abrücken, ſich gegenüberſtellen, und ſo ruht die eine Kunſt des Auges auf der andern, die Diſtanzierung auf der Differenzierung, die Fernwahrnehmung auf der Vielwahrnehmung. Alle Anſchauung iſt ſchon Anſchauung einer Mehrheit; jedes Bild iſt ein Kompler. Das Auge iſt das Organ der reichſten Wahrnehmung, der feinſten Differenzierung und größten Ausbreitung aller Sinnesempfindung. Und die Griechen wurden das Volk der Schauer, weil ſie das Volk des bunteſten Erlebens, der ſtärkſten Differenzierung, des reichſten Nebeneinander für die Wahrnehmung waren. Denn ſehen heißt ſchon vieles zugleich erfaſſen.

Und wer hier oben ſteht im wahren Zenith helleniſchen Seins, hier, wo Hellas zu Hellas ward, der ſchaut eine Welt und das heißt eine größte Mannigfaltigkeit. Er faßt ſie nicht in ihrer myſtiſchen Vernebelung zum Ganzen, nicht in romantiſcher Verſchleierung ihrer Grenzen, er faßt ſie in all ihrer klaren Unterſchiedlichkeit und nackten Beſtimmtheit, in der reinſten Zeichnung ihrer Konturen, der ſtärkſten Plaſtik ihrer Formen, der vollſten Leuchtkraft ihrer Farben. Und alle Dinge, der braune Fels wie das blaue Meer, die

schimmernde Säule wie die dunkle Zypresse bieten sich dar unverschleiert, froh erkannt zu werden und doch stolz in der Ferne wartend wie der Fries eines Tempels der Welt. Und die Säulenreihen hier oben von den unteren Propyläen bis zur Höhe des Parthenon sind wie lauter geöffnete Tore, lauter Einladungen für das Geschaute wie für den Schauenden. Ja, wieviel Auge ist doch der griechische Tempel mit dem feingeäderten Lid des Giebels, mit den Brauen des Gesimses, mit der wie ein Augapfel gehüteten Zella und den weit aufgeschlagenen, Licht einziehenden, Licht ausstrahlenden Säulenwänden!

Das Sehen ist die weiteste Ausstrahlung, die peripherische Ausspannung der Empfindung. Das Spannungsnetz ist der Raum. Und ich rief auf der Akropolis den Zaubernamen Kant. Doch er wollte nicht klingen, und der Schatten unseres alten Meisters verschwand in der Sonne des Südens. Alles Zimmerhafte unserer deutschen Kultur ist hier wie aufgesogen in Licht, und die Subjektivität wird obdachlos; denn es gibt da keinen Winkel. Ja, wir müssen den Norden ganz ausziehn, um in dieser klaren Welt zu baden. Erscheinungen nur sollten sie sein, diese marmorharten, wuchtigen Säulen, diese scharf geprägten Berge, dieses stahlblaue Meer und diese braun brennende Ebene? Bloße Erscheinungen für ein im Dunkeln träumendes Ich? So mochte dem „eitlen" Descartes im deutschen Winterquartier oder in der holländischen Einsamkeit die Welt zum Traum zerflossen sein. Hier gibt's kein Träumen, kein Zögern des Seins; unaufdringlich und doch unabweisbar, mit erhabener Selbstverständlichkeit gleich den Göttern des Parthenon, mit der ehernen Sicherheit logischer Sätze liegen die Dinge hier da, und auch ein Descartes hätte sie geglaubt; denn sie sind „klar und deutlich" und goldene Muster der „Evidenz". Den Solipsisten aber verbanne man zur Kur auf die Akropolis, und er wird auf den ersten Blick seine Sünde abschwören. Im deutschen Nebel, wo es sich doch

so kraftvoll und innerlich leben läßt, mochte man von Leibniz durch Schopenhauer bis in unsere Tage das Wirkliche verinnerlichen und in „Wille", „Kräfte", „Energien", „Vorstellungen", „Empfindungen" auflösen; hier aber im klaren Hellas mußte es schaubar und greifbar sein, und die reine Subjektivität wird lächerlich vor dem Parthenon.

Ja, die Welt ist da, klar wie Sonnenlicht, fest wie Marmor, greifbar auch in der Ferne wie des Hymettos Felsenzacken. Denn alles Schaubare ist greifbar an sich, und alles Greifbare schaubar an sich. Und hier, wo das Schaubarste mit dem Greifbarsten, das Licht mit dem Stein verschmilzt, hier aus dem lichten Stein, dem Marmor erstand das Bild als Gestalt, die volle Anschauung. Die Griechen waren nicht nur das Volk des Schauens, sondern auch das Volk des Greifens und Begreifens, des Fassens und Meißelns, das Volk der Plastik. Das Auge verband sich mit der Hand, die Anaxagoras nicht umsonst zum Kennzeichen des Menschen adelte. Und wirklich: der höchste Sinn muß sich mit dem niedrigsten, der Sinn der fernsten Ferne mit dem Sinn der nächsten Nähe, der unmittelbaren Berührung vermählen, um das Bild der Welt zu erzeugen. Gesichtssinn und Tastsinn sind die Sinne der Objektivität, weil sie am sichersten aus dem Subjekt d. h. aus der Einheit hinausführen zur Mehrheit, und die grobe Hand kann hier dem feinen Auge nachkommen, weil sie sich zehnfingrig gliedert. Gewiß, Gehör und Geruch reichen weiter als der Tastsinn, aber sie müssen wie der Geschmack auf ihre Objekte warten, die darum sporadisch bleiben. Augen aber und Finger sind stellbar und trennbar, können darum ihre Objekte suchen und sie als Mehrheit ständig verfolgen, können die Objekte als Kontinuität, d. h. eben zur Objektivität ausspinnen und werden so die Erbauer einer Welt. Sie zeichnen Linien, Flächen, Körper, sie bauen den Raum. Und sie unterstützen sich. Das genießende Auge tastet, und die Finger erraten das Bild.

Gesicht und Getast sind die Raumsinne, aber sie sind es nicht gleichmäßig. Das Auge baut mehr die Breite der Fläche, die Hand mehr die Tiefe, den Körper. Das Auge errät nur durch seine Doppelheit und seine Stellbarkeit die dritte Dimension, die von der Hand des erwachenden Kindes, des operierten Blinden erst abgetastet wird. Das Auge, „der Späher der Raubtiere" nach Schopenhauer, ist gewiß aktiver als das Ohr, „der Wächter der Beutetiere", doch erst das Greiforgan macht das Raubtier, und die Hand mit ihren Fingerpionieren ist soviel aktiver als das Auge in seiner Höhle, ist soviel fähiger, das Objekt zu verfolgen, und für die Hand gibt's keine Nacht, keine Pause der Eindrücke. Die Hand kommt den Dingen soviel näher, kommt ihnen an den Leib, und erst das Greifen gibt das Greifbare, den Körper.

Was waren für Demokrit und erst nach ihm für Galilei, Hobbes, Locke die primären Qualitäten, d. h. die objektiven, die den Dingen selber anhaften, und nicht dem Menschen und seiner Empfindung? Es waren die Qualitäten, die sich für Auge und Hand darbieten, aber dem Auge nur gemeinsam mit der Hand, darum nicht die ungreifbaren Farben. Und so kam die materialistische Auffassung, die mechanistische Deutung des Wirklichen — das ist ihr bleibender Wert — als die reine Objektivierung der Erfahrung, die Umschaltung des Erlebten in lauter Greifbares — und sie ist von den Griechen geschaffen worden. Und sie behält ihr Recht für den Körper. Der theoretische Descartes machte die Ausdehnung, die vor allem das Auge vermittelt, zum Wesen des Körpers, der praktische Locke aber mit mehr Recht die Undurchdringlichkeit, die nur der Tastsinn vermittelt, die einzige einsinnige primäre Qualität. Damit hatte der Tastsinn über den Gesichtssinn gesiegt, der allein zur Objektivität nicht ausreicht. Und allerdings, die Bildfläche, der Augenschmaus kann Vision sein, Fata Morgana.

Doch die Fata Morgana bleibt dem visionären Orient. Hier aber

löst sich das Auge nicht von der Hand, hier schaut es alles voll Plastik, hier greift es, indem es schaut. So ward der Grieche ein Materialist, dem nur das Greifbare wirklich ist? Aber der Materialist Demokrit, der selbst die Göttervisionen zu Greifbarkeiten prägte, und, wie Aristoteles ihm nachsagt, alle Sinne zu Unterarten des Tastsinns machte, beklagt sich: ich kam nach Athen — und niemand kannte mich. Nein, hier triumphierte nicht die gröbere Greifbarkeit, hier löste sich auch die Hand nicht vom Auge, hier verschmolzen am reinsten Schaubares und Tastbares, Licht und Stein, und die Sonne umglänzte die Säule.

Und doch! Und doch! Eine Krähe mit unheilkündendem Schrei umflattert die Marmortempel, Wolken ziehen über die Akropolis, von deren Höhe der kynische Sokrates tragischen Tons Wehe rufen möchte über die Menschen und all ihre äußerliche Herrlichkeit. Größer aber noch predigt Platons Prophetenstimme Verachtung der Sinnenwelt. Ach, und es ruhte sich doch so lieblich unter der Platane am Ilissos, wo die Zikaden ihr Sommerlied zirpen! Und doch alles Sinnliche gegen die unsinnliche Wahrheit nur eine Halbwelt aus Sein und Schein? Und so ist Platon ein nachorientalischer Visionär, ein vordeutscher Träumer? Nein, nur ein Überhellene. Noch leuchtet die Sonne Homers über den Ruinen der Akropolis. Aber laßt es Abend werden — dann werden die Tempel zu Gold, dann gibt es keine Ruinen mehr, dann leben die Säulen, in ätherischen Farben laben sich Berge und Meer, reiner runden sich alle Konturen, und die Sonne glänzt glühender als am Tag. Kommt etwa der Sonnenuntergang hier als symbolische Verheißung, als mystische Verdämmerung mit phantastischem Spuk? Nein, er veredelt nur den Tag, und so wirklich wie am Mittag, ganz das, was sie sind, ganz unzerflossen, nur reiner noch geben sich die Dinge, still sich verfeinernd und abklärend, als sollten, als wollten sie Ideen werden.

Oder wandert zur Spätnachmittagsstunde, wenn die Schatten

länger und tiefer werden, dort wo im Garten einst Platon Schule hielt, in jener stillen Gegend, über die heute noch der Volksmund den Namen „Akademie" flüstert, wo heute noch, wie vom Geiste genährt, die Bäume höher sprießen, die Blumen zarter blühen, die Früchte reicher wachsen — wie scheint da die Natur verfeinert zu edlerem Wuchs, wie scheint alles schwebend in Paradiesesruhe und vom Zephyr beschwingt, umspielt vom würzigsten Duft und umflossen vom höheren Licht, das den Dingen beiwohnt, an dem sie Anteil haben — wie ein Bild der platonischen Metherıs und Parusie! Und so kommt Platon als der verklärende Abend und nicht als die träumende Nacht. Nicht geschlossen, nein offener noch ist sein Auge als das der andern Hellenen. Nicht weniger, nein mehr wollte er schauen; er wollte schauen über alles sinnliche Sehen hinaus. Das Auge war ihm zu klein zum Schauen, er wollte überschauen —

„Philosophierend" erscheint als erster bei Herodot der große Attiker Solon, der Platons Ahnen nahestand, philosophierend, weil er um der großen Schau, der Theoria willen die Welt durchwandert habe. Und schauhungrige, weitgereiste Weltbetrachter waren die alten Naturphilosophen, die aber die Welt noch nicht in reiner Schau, noch in Empfindungsqualitäten, noch subjektiv durchspürt und dem Subjekt gemäß als bloße Einheit faßten. Die Pythagoreer hörten die Welt als Musik, aber sie begannen schon, sie mathematisch zu verräumlichen. Empedokles sah sie schon geschieden in den „vier Farben" der Elemente, Anaxagoras differenziert sie weiter noch nach sekundären Qualitäten; aber Demokrit bringt sie auf „Bilderchen" aus materiellen Formen, auf Schaubares aus Greifbarem — eine fortschreitende Objektivierung der Welt, eine Herauslegung der Welt zur Sichtbarkeit und Tastbarkeit, eine Entfaltung, Gestaltung, eine Plastifizierung der Welt.

Und ist der Sokratiker Platon etwa ein Abfall von dieser

hellenischen Linie fortschreitender Objektivierung? War etwa umsonst sein Sokrates — ähnlich jenem andern größten Schulbildner in Hellas, dem Steinschneidersohn Pythagoras — ein Steinmetzensohn, ein Dädalidensproß und selber ein Plastiker? War nicht die τέχνη sein ewiges Vorbild auch für Moral und Politik? War nicht sein ganzes Streben, den Meißel auch ins Geistige zu führen, auch die Geisteswelt plastisch zu machen, die Vorstellungen fest auszuprägen, scharf abzugrenzen, statuarisch auszumeißeln zu Begriffen? Und ist Platon nicht Sokratiker? Sind seine Ideen nicht die wahren göttlichen Statuen der Welt? Ist nicht Idea, Eidos wörtlich das Bild, das Schaubare, aber ein Bild, das einen Typus gibt und ewig hält — wie die Statue? Ist ihm die wahre Erkenntnis nicht gerade Schau der Ideen, und die Sinnenwelt nicht die dunkle Höhle mit bloßen Schattenbildern der wahrhaften Dinge, die er selber Statuen vergleicht? Ist ihm die Sonne, die lichtspendende, nicht das Bild der höchsten Idee? Strebt des Phädrus Höhenflug nicht voll Sehnsucht nach der Schau einer olympischen Herrlichkeit wie nach einer geistigen Akropolis? Ja, eine Akropolis des Geistes baut Platon in seiner Ideenlehre, in dieser Verewigung und Verklärung, dieser Marmorisierung der Welt. Auch er will das Licht und den Stein, aber ein Licht, das nicht verlöscht, und einen Stein, der nicht bröckelt, und er verachtet die Welt nicht, weil sie schaubar hell und tastbar fest ist, sondern weil sie's zu wenig ist. Er will eine Welt von reinster Helligkeit und ewiger Festigkeit; er will die Welt klarer als sie ist, und als Urplastik der Welt baut er seine Ideenlehre. Geht er nicht den geraden Weg von Hellas weiter und höher — ein Überhellene?

Man wird das Denken nicht verstehen ohne Hellas, und man wird das hellenische Denken nicht verstehen ohne die hellenische Plastik, und die hellenische Plastik nicht ohne das hellenische Schauen. Aus einem unersättlichen Drang nach Klarheit kam das griechische

Denken, wuchs es organisch auf, und das Organische ruht nicht, ehe es sich vollendet. Der Hellene, der als höchste Blüte aus seiner Sphäre aufsteigt, betätigt seinen freien Lebensdrang, indem er diese Sphäre steigert. Er will diese klare Welt seiner Anschauung noch klarer fassen, und er wird Plastiker; aber er will sie noch schärfer klären, und er wird Denker. Der Denker der Fortbildner des Plastikers, der Gedanke eine gereinigte Anschauung!

Aber das Denken kann die Plastik und die Plastik das Schauen nur fortbilden, weil im Schauen schon eine Kunst, schon ein Denken wohnt. Oder meint man, die Griechen waren Empiriker und empfingen die Füllung ihrer Seele mit Anschauung einfach aus der Hand der gnädigen Natur? Ach, die gnädige Natur blieb dieselbe und hat an derselben Stätte doch Jahrtausende hindurch keinen Hellenen mehr erzeugt, keinen Künstler und keinen Denker! Hier lag der tapfere Türke träge träumend — was war ihm die Akropolis? Eine brauchbare Festung. Was liegt hier vor dem stumpfen Blick? Das Meer so tückisch, die Berge so kahl, die Ebene so unfruchtbar, Europas ärmste Öde! Und man steigerte wieder die Welt, die man sah, und machte sie nun noch mehr zur Wüste. Erst dem Blick, der dem Einzelnen nachgeht und das Ganze zusammenfaßt, erst dem denkenden Schauen wird die ärmste Welt die reichste. Und der Hellene steigerte die Welt, die er schaute; er erweckte, erfüllte den Sinn der Natur, er formte die Welt; denn die Welt ist Stoff, der Form zu werden strebt — so zog der Fortsetzer Platons, der Organiker Aristoteles das Fazit hellenischer Anschauung.

Formen will der Hellene; doch was ist Form anderes als die Ordnung des Stoffs, und was ist Ordnung anderes als Einheit der Mannigfaltigkeit? Aber ist auch die Kantische Vernunft anderes als die Kraft der Formen, d. h. der Synthesis, der Einheit des Mannigfaltigen? Ja, sie versöhnen sich wieder, der echteste Magus des Nordens und der wahre Lynkeus des Südens, Kantischer und

hellenischer Geist versöhnen sich im Gedanken des Menschen, der die Natur formt. Sie entdeckten den Wert des Menschen im Werte der Form, und mit der sokratischen Vernunft ging des Phidias, und mit der Kantischen ging Goethes formende Kunst zusammen. Nicht umsonst verkündet dem zu den Propyläen Aufsteigenden licht von der Höhe schwebend der Niketempel den Triumph des hellenischen Menschen im Triumph der weisen Göttin Athena. Keine Stätte der Welt stellt den Sieg der Form über den Stoff reiner, vollendeter dar als die Akropolis. Seht ihr rings den Berg hinauf die Felsen türmenden Giganten und in den Tempeln darüber siegreich die Ordnung der Olympier? Seht ihr titanische Urkräfte unten im schrägschiebenden Gestein sich bäumen, seht ihr sie dort in finstere Grotten, in Schlangenhöhlen sich verkriechen und hier im Felsensturz gelagert, wie einst in Rundbildern die von den hellenischen Pergamenern besiegten Barbaren?

Ja, ein Sieg ists, ein kampfreicher, und doch auch ein Friede. Denn der Hellene bändigt die Natur, um sie zu verklären, nicht um sie zu zerstören. Er schlägt den Marmor — doch um zu erwecken, was in ihm schläft. Und ladet nicht der Akropolisfels selber wie ein verschlossener Tempel ein, seine mystische Gestalt im Parthenon aufzuschließen? Liegt er nicht da wie ein Rücken, der tragen will, wie das klassische Postament, das auf Krönung wartet, wie die Vorahnung all der Formen, die auf ihn gebaut sind? Und sind die Tempel, die sich ihm gerade an Front und Flanken schmiegen, nicht belebende Steigerungen seiner Formation, nicht Artikulationen seiner wilden Sprache, nicht seine eigenen Organisationen, seine geöffneten Augen, sein sprechender Mund? Sind sie nicht Felsenblumen, organisch aus diesem Stein gewachsen?

Freund und Feind der Natur zugleich ist der Mensch, und seine Seele lebt wechselnd in Einheit und Kampf mit der Welt — daher im letzten Grunde stammt aller Gegensatz der Weltanschauungen.

Aber kann der Mensch nicht gerade als Fortsetzer der Natur ihr Überwinder sein? Und muß er nicht gerade als ihr Fortsetzer schon mehr sein wie die Natur? Das Subjekt kann dem Objekt nicht ganz fremd sein, nicht ganz den Rücken kehren — sonst hätte es kein Objekt; und es kann dem Objekt nicht ganz nahe, ganz eingeschmiegt sein, sonst wäre es kein Subjekt. Es muß dem Objekt zugleich entsprechen und widersprechen. Es muß sich über das Objekt immer erheben, um sich immer in ihm wiederzufinden; es muß vertikal aufsteigen, um es horizontal zu genießen. Es fühlt die Erdenschwere erst am Himmelsdrang und den Himmelsdrang erst an der Erdenschwere. Der Stein leuchtet vom Licht, und das Licht leuchtet am Stein, das Ätherischste am Härtesten. Und am reinsten scheiden und finden sich die Gegensätze auf der Akropolis. Der Stein streckt sich dem Licht entgegen, und das Licht legt sich in den Stein. Erhebung und Ruhe wechseln, Vertikale und Horizontale lösen sich harmonisch ab in höchster Klarheit d. h. in reinen Geraden. Nicht bloße Last und Stütze sind es — muß denn der griechische Tempel ein Packträger sein, weil zufällig Schopenhauer ein Pessimist ist? Nein, es ist ein freies Spiel der Geraden, das weit hinausgeht über den Zweck des Tragens, in reiner Freude am Wechsel von Streben und Ruhe. Und in den Säulen und ihren Kannelüren unterstreicht sich, potenziert sich die strebende Gerade, und im Kapitell ruht das Aufsteigende, und in den Triglyphen steigt wieder das Ruhende. Ein edler Wettstreit ist's der Vertikale und der Horizontale, die sich zuletzt nur in der Abschrägung des Giebels versöhnen. Das Ganze ein Triumph der Geraden, wie ihn die Erde nicht mehr erlebt, eine Auflösung aller Linien in Gerade und zugleich aller Geraden in Vertikale und Horizontale.

Der griechische Tempel bringt die Natur auf die reinsten aller Formen, gibt die höchste Mannigfaltigkeit in höchster Einfachheit, ist sozusagen die Umschaltung der Welt in ein geometrisches oder

vielmehr stereometrisches Dekorationssystem und dabei der reinste Raumgenuß, ja erst der bewußte Ausbau des Raums. Es ist die stärkste Weltvereinfachung — die Reduktion aller Linien auf einen Richtungsgegensatz von Geraden. Was ist die Gerade? Der kürzeste Weg. Dieses nach Kant erst synthetische Merkmal ist in Wahrheit ein ursprüngliches. Die gerade Linie ist die einfache, die in Richtungseinheit verlaufende, und so ist die Umschaltung in Gerade die höchstmögliche Vereinfachung der Linien, wie ihre Zurückführung auf Horizontale und Vertikale die höchste Vereinfachung der Richtungsverschiedenheit, die Reduktion auf ihren reinsten Gegensatz.

Weite und Höhe streiten in dieser Landschaft schon als Meer und Fels, wie noch auf der Burg Poseidon streitet mit Athena, der hochaufgerichteten Siegerin. Und die Gegensätze vernichten sich nicht, sondern halten sich, indem sie streiten. Kein Fliegen und kein Kriechen, kein Schweben und kein Kleben, nein, der Himmelsdrang hält fest an der Erdenschwere, die ihn doch nicht niederzieht. Kraftvoll strebt die dorische Säule, und kraftvoll wurzelt sie im Boden. Mit der Helmzier noch aufsteigend steht die Parthenos auf festen, vollgewandeten Füßen, und ihre Nike flattert aus sicherer säulengestützter Hand. Und keine Baulinie erscheint vibrierend, tremolierend, detonierend, keine halbrund umschreibend, keine sonst schräg suchend — nein, Gerade in gerader Richtung geben sie sich rein und voll als das, was sie sind. Das Fertigsein ist das Wunder der klassischen Antike. Wir erst lieben Skizzen und Torsi, Werdensformen, Andeutungen, die erst unsere Ahnung ergänzen muß. Die heutige Akropolis ist für uns romantisiert und lügt für uns; denn sie spricht in Ruinen. Aber die echte Akropolis sprach in Entelechien, in Vollendungen des Seins, nicht in Unfertigkeiten des Werdens und Vergehens.

Bilder sucht ja das Auge, und damit schon sucht es Fertiges, Gesättigtes, Ruhendes, Stehendes, Seiendes. Die bildende Kunst,

die höchste der Antike, ist die Kunst, Bewegtes in Ruhendes, Werden in Sein zu verwandeln. Gibt es Ruhenderes, fester Seiendes, Gesättigteres als den Stein? Die antike Kunst ist aus dem Stein herausgeholt oder dem Stein eingefügt, ist eine Versteinerung und darum der Weg zur Ruhe. Darin liegt ihr Maß, darin auch ihre Objektivität. Denn gibt es unserem subjektiven Verstehen Unzugänglicheres, unserem Leben Fremderes, Toteres als den Stein? Er ist unser reinster Gegensatz, unser bloßer Gegenstand. Und hier gerade, im steinigsten, unmenschlichsten Land der bewohnten Erde, hier gerade erstand der Mensch, hier faßte er die reine Objektivität im Stein, — als er selber lebendigste Subjektivität war. Hier mußte er schauen; denn hier faßte er seinen Gegensatz, und seinen Gegensatz mußte er außer sich fassen. Der Gegensatz ist der erste Gegenstand, das erste Gegenüber, das erste vis-à-vis. Das Schauen beginnt mit dem Gegensatz. Und hier folgte auch der Ausgleich, hier bändigte zugleich der Mensch seinen Gegensatz, den Stein und hauchte ihm Leben, sein Leben ein durch die formende Kunst. Der Stein kam zum Leben, und zugleich das Leben zum Maß, zur Ruhe, zur Ewigkeit. Jede Kunst ist ja ein Ausgleich, ein liebendes Ringen der Künstlerseele mit dem Material, und die klassische Kunst kam, als die weichste, überströmende Seele mit dem härtesten, starrsten Stoff, als der lyrisch gewordene Geist mit dem Stein rang. Das Herz muß voll, muß übervoll sein, daß es so gern auch in die härteste Rinde einschnitt, was es bewegt.

Die Seele ist organisches Leben und darin beständige Entfaltung und Fortpflanzung. Sie ist's als beständige Selbstüberwindung, indem sie sich von sich selbst ablöst, ihr Erleben herausetzt, ihr Innerlichstes äußerlich macht, ihr Subjektivstes als Objekt gebiert, ihre dunkelste Erregung zur Gestalt ausprägt. Es soll ja der Refrain dieses Buches sein, daß sich das Innere zum Äußeren weder monistisch noch dualistisch — und dann notwendig mechanisch in

künstlicher Scheidung oder Einheit —, sondern eben organisch d. h. entfaltend verhält. Das Leben kann nicht anders: es muß beständig sich überwinden und dadurch entfalten, und je innerlicher es ist, um so mehr sich veräußerlichen und dadurch aus Einheit Mehrheit werden. Die vollste Seele ist die fruchtbarste, drängt am meisten zum Ausdruck. Der Lyriker Goethe überwand, als er seine Gefühle in Konfessionen zu hellenischer Anschauung brachte. Gerade weil die Hellenen selber nach Nietzsche so heiß und rasch lebten, drängte es sie im Kältesten und Starrsten, im Stein sich zu verewigen. Durfte Nietzsche sie darum beklagen? Doch er blieb Lyriker und haßte die fertige Gestalt. Er blieb Subjektivist und kam nicht zum runden Objekt. Er blieb Romantiker und kannte nicht das Glück des Marmors, das letzte Bildwerden der Gefühle. Es muß immer wieder Nietzsche geben — als lyrische Gärung vor der plastischen Anschauung, als Zeugungstrieb vor der Geburt.

Bildet aber das Innere das Äußere aus dem Nichts? Schafft die Seele ihre Objekte? So wenig wie die Objekte die Seele schaffen. Sie geben den Stoff, den die Seele formt. Doch dies Kantische sagt nicht genug. Die Seele hat den Trieb, den erlebten Stoff immer wieder in eigener Formung aus sich herauszusetzen. Sie formt schon, indem sie sieht; sie formt noch einmal, indem sie künstlerisch bildet, und sie formt zum dritten Mal, indem sie denkt. Gewiß, die Seele schafft nicht aus dem Nichts. Sie ist ja niemals allein; sie lebt in organischem Kontakt; sie empfängt, indem sie gibt, und gibt, indem sie empfängt. Was sie empfängt, verdaut sie, macht sie sich zu eigen, wandelt sie in ihr Lebensblut und lebt sie fort. Sie bildet, indem sie umbildet, indem sie nach sich und aus sich formt. Sie schafft, indem sie sich fortsetzt und dabei immer mehr aus sich herausgeht, indem sie zunächst sich verzweigt wie die Pflanze, indem sie dann ihr Netz auswebt wie die Spinne, indem sie weiter sich selbst schmückt wie das Naturkind, und noch weiter ihre Umgebung ver-

ziert wie der Orientale, indem sie schließlich über alles Dekorative, über Pflanzen- und Tierornament hinaus den Menschen nachbildet wie der hellenische Plastiker. Und damit ist die Objektivierung vollendet. Das Subjekt hat sich selber zum Objekt gemacht. Der einstige Plastiker Sokrates lehrte die Selbsterkenntnis.

Das Subjekt klärt sich in der Objektivierung; der romantische Subjektivismus aber bleibt unklar und droht ebenso leicht in Naturalismus umzuschlagen wie der Naturalismus in Romantik. Der Objektivierungsprozeß ist erst vollendet, wenn das Subjekt sich selber auch als Objekt und damit das Objekt auch als Subjekt erfaßt hat: darum war er in Hellas vollendet, wo in der Plastik der Mensch den Menschen bildet, wo er im Drama nicht mehr bloß lyrisch „ich" sagt und episch „er", sondern, das Fremde als vis-à-vis zum gleichberechtigten Subjekt erhebend, auch „du" sagt, wo er auch politisch im Bürgerstaat und Bundesstaat den Anderen als gleichberechtigt erkennt. Das Andere insgesamt, die Welt, war nun der Seele nicht mehr bloß Spiel und Beute, Schmuck und Nahrung, Werkzeug und Sklave, aber auch nicht Gott, Dämon und Despot; die Seele stand nun nicht mehr tyrannisch oder knechtisch, nicht mehr dumpf heischend oder dumpf zitternd vor dem Andern, vor der Welt, sondern klar schauend. Sie sah das Andere nicht mehr bloß unter sich oder über sich, sondern neben sich, vor sich, als vis-à-vis, und damit sah sie die Welt zum erstenmal rein als Welt.

Der Raum als organische Entfaltung

Der Grieche kostete das Nebeneinander, und damit genoß er zuerst den Raum. Nebeneinander, ohne Übermacht und Überordnung stehen Götter und Tempel auf der Akropolis, nebeneinander lagern der Welt Herrlichkeiten sich ringsumher. Ja, der griechische Freiheitssinn lebte im griechischen Auge und labte sich am freien Nebeneinander, an der bunten Mannigfaltigkeit der Dinge. Nicht die

monarchische Pyramidenspitze, nicht der hierarchische Turm war seine Freude, sondern die Republik paralleler Säulen und die freie Symmetrie der Metopen und das gleichmäßig entrollte Friesband des Panathenäenzuges. Dem orientalisch-mittelalterlichen Geist überwiegt die Höhendimension. Die Pyramide strebt wie der Turm zur Spitze, und Breite und Tiefe dienen da der Höhe, nach der die Bauwerke gemessen werden. Das Übereinander ist der Ausdruck der Graduierung, der Subordinierung, wie das Nebeneinander der Ausdruck der Koordinierung, der Gleichberechtigung. Nur vom Nebeneinander, nicht vom Übereinander oder Hintereinander erwartet man Symmetrie. Der Grieche erst hat die Horizontale zu Ehren gebracht, hat das Nebeneinander, die Symmetrie zur Klassik ausgebildet. Aber die Breite ist tot ohne die Höhe, wie die Gleichheit leer ohne die Freiheit, die Symmetrie wirkungslos ohne selbständige Figurierung. Die Gestalt muß sich erheben, muß frei wachsen — erst dann erhält ihre Einschränkung zum Gleichmaß Sinn und Wert.

Alles Organische wächst, strebt empor: so ist ihm die Höhendimension angeboren. Und der Grieche zeigt durch Schwellung und Verjüngung der Säule, daß er sie als wachsend organisch durchfühlt. Aber das organische Wesen ist nicht nur wachsend d. h. sich steigernd, sondern auch sich ausbreitend, sich verzweigend, in die Mehrheit der Organe sich spaltend, die ja zudem in der Regel paarig oder doch symmetrisch gebaut sind. So liegt der Zug zum Nebeneinander, zur Symmetrie nicht minder im Organismus wie der Höhentrieb. Aber die Mehrheit und damit das Nebeneinander als solches entrückt der Einheit, dem organischen Zentrum, baut sich ins Peripherische, und so drängt schon die Mehrheitsbildung in der Organisation, die Differenzierung der Organe zugleich zur dritten Dimension, zur Tiefe, d. h. eben zur Dimension der Entrückung, zur reinen Ferndimension, die nur von außen betrachtet Tiefe genannt wird, von innen her aber Weite ist. Wachstum, Differenzie-

rung und Distanzierung (peripherischer Ausbau) ergeben die drei Dimensionen, aus dem Organismus selber geboren, der ja selber hoch, breit und tief ist. Der Organismus ist wachsend; die Steigerung des Wachstums führt zur Spaltung, Fortpflanzung, Mehrheitsbildung; die Höhe setzt sich damit in Nebeneinander, in Breite ab. Die Breite wiederum, weil sie der Einheit entrückt, entwickelt sich dezentralisierend zu reiner Distanzierung, zur Tiefe. So ist der Raum der Ausbau des Organismus selber, der sich in den Dimensionen entfaltet.

Jedes organische Wesen wächst und kommt so zur Höhe, bis es sich spaltet; damit kommt es zur Breite, und je mehr es sich spaltet, desto mehr muß es sich schichten, vom Zentrum absetzen, und so kommt es zur Tiefe. Jedes organische Wesen wächst in die Höhe, verzweigt sich in die Breite und entfaltet sich in die Tiefe. Das Wachstum führt schließlich zur Spaltung, die Spaltung schließlich zur Schichtung. Höhe schlägt in Breite, Breite in Tiefe um. Scheint es uns nicht natürlich, daß der Jüngling schmal in die Höhe schießt, der Mann breiter wird und schließlich voller? Man weiß, daß in der Entwicklung des Lebewesens gewöhnlich die frühere Zellteilung in die Breite geht zur Bildung der rechten und linken Körperhälfte und erst die spätere vorn und hinten scheidet. Die Pflanze gar ist noch wesentlich ein Höhenwesen, auf das Wachstum hin angelegt. Doch es ist dafür gesorgt, daß auch der Baum nicht in den Himmel wachse, das Leben kann sich nicht immer höher steigern; es muß sich spalten. Aus Wachstum wird Fortpflanzung, aus Steigerung Differenzierung, aus Quantitätsmehrung Qualitätsmehrung. Das erschöpfte Übereinander setzt sich ab in ein Nebeneinander, das erschöpfte Nebeneinander setzt sich ab in ein Hintereinander. Steigerung führt zur Differenzierung, Differenzierung zur Distanzierung. So wachsen die drei Dimensionen in einer organischen Entwicklung auseinander hervor. Das organische Wesen muß wachsen, sich spalten, sich schichten. Die organische Einheit steigert sich, mehrt sich, rundet

sich. Sie wächst, breitet sich aus zur Reihe und entladet sich in die Tiefe — so schafft sie die drei Dimensionen.

Der reinen Steigerung ist auch die Empfindung fähig; aber sie bleibt eindimensional. Angeschaut wird die Steigerung erst als Höhe, wenn sich auch Breite und Tiefe abgesetzt haben. Gegenüber dem noch dumpfen, einseitig steigernden, subordinierenden, konzentrierenden, empfindungsreichen, anschauungsarmen Höhentrieb des Orientalen hat der freie Hellene die Differenzierung, die Mehrheitsbildung, damit das Nebeneinander, damit die Breitendimension ausgebildet und zugleich die Distanzierung, die Tiefendimension. Die Griechen zuerst lebten sich in die Mannigfaltigkeit d. h. in die Breite aus und durch die gesteigerte Mannigfaltigkeit in die tiefe Ferne. Sie beschnitten die architektonische Höhe, wie sie die menschliche Höhe als ὕβρις stürzten in der Tyrannenvertreibung, im Ostrakismos und in der Tragödie. Der griechische Tempel ist der reinste Raumgenuß, weil er die klarste Auseinanderlegung der drei Dimensionen, die reinste Harmonie von Höhe, Breite und Tiefe darstellt. Mit dem griechischen Tempel ist der Raum erkannt.

Aller Streit um das Wesen des Raums — wie fern verhallt er auf der Akropolis! Kam der Raum aus der Welt in die Seele oder erst aus der Seele in die Welt? Ja, hier baut die Seele den Raum im Tempel, aber der Tempel ist nur die Ordnung der Welt. Der Raum ist die reinste Projektion der Einheit auf eine Mehrheit und umgekehrt. Kant, der die Formkraft des Raumes erkannt, war zu sehr Physiker, zu wenig Biologe; er war für die Natur Mechaniker, aber nicht Organiker. Er sah sie fremd zum Menschen, der ihr da fremde Gesetze auferlegt aus seiner Vernunft. Aber bleiben dann seine Gesetze nicht auch fremd in ihm selbst? Sagt Kant, warum die Vernunft synthetisch ist? Sie ist's erst, weil sie die organisierende Kraft ist, die eben eine Mehrheit zur Einheit bringt. Warum muß das Subjekt das Objekt durch die Brille des Raumes schauen?

Und warum ist denn der Raum dreidimensional? Haben nicht die modernen Mathematiker in ihrer Kantkritik recht, wenn ihnen dieser Raum vielmehr eine bloße Tatsache, ein Fall unter vielen möglichen, d. h. aber ein Zufall, d. h. gerade ein Unvernünftiges ist?

Nein, Kant hat recht, hat dreimal recht und doch noch nicht ganz recht: der Raum ist Form, ist notwendige Form, ist subjektive Form; doch er ist nicht bloß subjektive Form, und er ist notwendige Form, weil er Lebensform ist, organische Form, d. h. aber: er ist subjektiv-objektive Form, er ist Form des Subjekts, das sich objektiviert. Organisation ist schon Objektivation. Das Organische hat den Raum nicht nur ideal als Erkenntnisform, sondern schon real als Lebensform. Sein Erkennen ist ja selber eine Form seines Lebens. Es sieht den Raum, weil es ihn verwirklicht. Durch das Organische wird der Raum (über Kant hinaus) eine objektive Realität. Es schaut räumlich, weil es räumlich wird. Denn das Organische ist das Wesen, das über sich selbst hinausgeht; es wächst d. h. es gewinnt Höhe; es differenziert sich, d. h. es gewinnt Breite; es distanziert sich, d. h. es gewinnt Tiefe. Es ist Steigerung, die in Spaltung umschlägt, die wiederum in Schichtung ausschlägt. Das sind die drei Stadien der Entfaltung, in der ja das Organische lebt. Die Einheit muß erst in sich wachsen d. h. Höhe erlangen, bevor sie sich spaltet zur Mehrheit, zur Reihe, zur Breite. Und wiederum die sich mehrende Mehrheit muß Reihe der Reihe werden, muß Breite im Quadrat, muß Kubik, Körper werden, muß sich als Schichtung in die Tiefe anordnen, in immer weiterer Entfremdung von der Einheit des Subjekts sich in der objektivsten, der reinen Ferndimension absetzen.

Mit dem bloßen Wachstum bleibt das Wesen noch in sich. Auch mit der Spaltung oder Differenzierung kann es noch in sich bleiben d. h. sich gliedern, kann es sich aber schon aus sich heraussetzen d. h. sich fortpflanzen. Denn man kann in sich und von sich differenzieren.

Mit der distanzierenden Schichtung aber geht es immer mehr aus sich heraus in die Ferne bis zu völliger Entfremdung von sich selbst. Die dritte Dimension löst am sichersten Fremdes ab vom Eigenen, das sich dadurch erst als Eigenes stabilisiert. Differenzierung kann, Distanzierung muß schließlich auf ein fremdes Wesen d. h. zur vollen Objektivierung führen.

Der Raum ist die Form der Objektivation. Jedes organische Wesen trägt die drei Dimensionen in sich, entfaltet sie in seinem Lebensprozeß und muß in dessen natürlicher Steigerung über sich hinausleben, in der Ausspinnung der drei Dimensionen zur Anerkennung fremder Wesen kommen. Groß werden, mehr werden, weit werden — ein sich steigerndes Hinausgehen des Lebens über sich selbst, das zum Riß, zur Scheidung eines Objekts vom lebenden Subjekt führen muß. In unserm Sehen setzen wir unser Leben fort, bauen wir unser Empfinden aus. Erst in wachsender Entfremdung von uns selbst kommen wir zur Erfassung von Objekten — allerdings auch dadurch erst zur Selbsterfassung. Der Organisationsprozeß selber ist schon fortschreitende Objektivierung, aber auch Subjektivierung, fortschreitende Selbstentfremdung, aber auch Selbstbesinnung, fortschreitendes Mehrheit-, aber auch Einheitwerden. Und je mehr die Einheit des Lebens sich schärft und zugleich die Mehrheit des Lebens sich mehrt, desto mehr wird die Einheit als Subjekt die Mehrheit als Objekt von sich absetzen, desto klarer wird sie sehen. Das Sehen ist so eine Selbstentfremdung des Lebens, eine letzte Differenzierung und Distanzierung. So führt der organische Prozeß, weil er Steigerung ist, selber aus sich heraus zur Objektsbildung. Gesteigertes Wachstum führt zur Differenzierung, gesteigerte Differenzierung zur Distanzierung und schließlich zur Abschnürung des Fremden vom Eigenen. Wir wachsen aus uns selbst heraus, indem wir erkennen, und darum ist unsere Erkenntnis als Fortsetzung unserer Organisation selber organisierend, Einheit der Mehrheit, System suchend.

Unſer Leben iſt das Prototyp unſerer Erkenntnis. Aus urſprünglicher Indifferenz ſondert ſich, ſpannt ſich immer mehr die Einheit des Lebens gegen die Mehrheit des Lebens, immer klarer als wachſende Eigenheit gegen wachſende Fremdheit, und die Fremdheit baut ſich aus als das über die Eigenheit Hinausgehende in Wachstum, Spaltung und Schichtung, Höhe, Breite und Tiefe.

Dimenſionen ſind Extenſionen, bedeuten ein Hinausgehen über einen Punkt, der wir ſelbſt ſind. Wir ſind der Schnittpunkt der drei Geraden, die allein ſich in einem Punkte rechtwinklig ſchneiden können. Wir erſt machen die Höhe zur Höhe, die Breite zur Breite, die Tiefe zur Tiefe. Denn nur von einem Standpunkt aus, für eine beſtimmte Lage des Beſchauers entfalten ſich die drei Dimenſionen. In anderer Lage würden wir die Höhe als Breite oder als Tiefe erleben. Wir erſt als zentraler Indifferenzpunkt erklären, warum jede Dimenſion ſich als Gegenſatz ausladet. Denn erſt von uns aus gibt es ein Oben und Unten, ein Rechts und Links, ein Vorn und Hinten. Alle Dimenſionen ſind Expanſionen unſeres Lebens, Ausſchreitungen über uns hinaus, Entfremdungen, Entäußerungen von uns ſelbſt. Sie geben als drei Richtungen die drei Stufen, in denen das Leben ſich veräußerlicht, und geben zuſammen den Raum d. h. die Organiſation der Lebensveräußerlichung.

Wenn das Leben über ſich ſelbſt hinausgeht, muß es ſich ſinnlich, räumlich abſetzen, muß es zur Höhe wachſen, zur Breite ſich verzweigen, zur Tiefe oder Weite ſich entfalten. Das iſt der natürliche Ausbau des Organiſchen, das einzig mögliche Geſtaltwerden, die Objektivierung als ſolche. Aber ſie iſt nur möglich durch Subjektivierung. Das Geſtaltwerden, der Ausbau als Mehrheit iſt nur möglich von einer Einheit aus, als Abſetzung von einem Zentrum aus; die Entwicklung nach außen verlangt die Entwicklung nach innen; die Selbſtentfremdung in Wirken, Bilden und Erkennen verlangt die Selbſterfaſſung. Die Seele muß ſteigen, damit die

Erkenntnis zum Weltbild wachſe. Denn die Erkenntnis iſt ein Unterſcheiden von ſich ſelbſt, eine Selbſtentfremdung, ein Herauswachſen zur Welt, ein Herausſetzen von Objekten, d. h. aber nicht ein Erdichten von Objekten. Denn im urſprünglichen Erleben liegen ja Subjekt und Objekt noch ineinander, und ſie wachſen erſt mit der Erkenntnis auseinander. Unſer Leib iſt unſere nächſte Entwicklung zur Mehrheit, unſere allernächſte Familie, iſt die Summe der Organe, die der Einheit dienen und als nächſte organiſierte Mehrheit Vermittler der weiteren Mehrheit, der Welt ſind, die erſt organiſiert werden ſoll. Unſer Leib iſt das Prototyp unſerer Welt. Unſere Sinne ſind ſchon Entfremdungen unſerer ſelbſt, und die Dinge ſind Entfremdungen unſerer Sinne und doch durch die Sinne uns aſſimiliert. Wir ſind die Einheit des Erlebens, unſere Organe die gleichmäßige Mehrheit des Erlebens, und die Dinge der Welt die weitere wechſelnde Mehrheit des Erlebens.

Je mehr ſich die Dinge vergleichmäßigen, damit den Sinnen entſprechen und ſchließlich der Einheit ſich annähern, deſto faßbarer werden ſie für uns. Die Erkenntnis ſucht daher die Welt zu vergleichmäßigen, zu mathematiſieren. Geſetzt aber, die Welt wäre auf die reine Gleichheit gebracht, ſo wäre es der Tod. Denn das Leben lebt nur in ſteter Erneuerung. Unſer Lebenstrieb muß beſtändig überſchießen, beſtändig über die Einheit und Gleichheit hinauswachſen, beſtändig neu ſich abſetzen, geſtalten, objektivieren. Die vollere Seele hat die reichere Welt. Denn die Welt iſt Entfaltung, iſt Figuration eines Schaffenstriebes, Ausgeſtaltung eines inneren Lebens, Objektivation eines Subjektiven, das aber erſt dadurch wirklich ein Subjektives wird und das ſich immer in ſich zurücknehmen, die Welt überwinden muß, wenn es nicht in ihr erſtarren ſoll. Die Welt ſtrömt fruchtbar aus wie Lava aus einem Vulkan. Die Welt iſt Verweltlichung, iſt weltgewordene Seele, die in ihren eigenen Gebilden erſtickt, wenn ſie ſich nicht immer wieder über ſie erhebt. Denn die

Seele ist ja nur, indem sie sich erhebt; aber sie erhebt sich nur, indem sie Objekte von sich absetzt. Das Subjekt kann nicht leben, ohne sich zu objektivieren und kann doch nicht aufgehn in seinen Objekten. Das Innere wird erst dadurch Inneres, daß es nach außen sich manifestiert, daß es sich veräußerlicht und doch nicht äußerlich wird. Der schwellende Lebenstrieb muß wachsen, sich verzweigen, sich schichten, muß sich in Höhe, Breite, Tiefe absetzen und wieder in sich zurückkehren.

Unser Lebenstrieb atmet hinaus und atmet hinein. Er drängt zum Ausbau, zur Gestaltung, d. h. aus der Einheit in die Mehrheit und doch wieder aus der Mehrheit in die Einheit, zur Ordnung, zum System. Er drängt aus uns herauszuleben, unser Leben zu vermannigfaltigen, in Selbstentfremdung zu erweitern und drängt doch wieder das Fremde, Neue, Differente zur Einheit mit uns zurückzuführen; er drängt zur Buntheit und drängt zur Stilisierung. Wir müssen unser Leben vervielfältigen und vereinheitlichen. Wir müssen Fremdes zu uns erleben und müssen es doch uns anpassen, indem wir es erleben. Unsere Sinne schon stilisieren. Sie differenzieren uns die Welt, aber in bestimmten Richtungen. Und Kunst und Wissenschaft, Politik und Technik stilisieren weiter.

Doch die Griechen überließen die einseitige Stilisierung, die bloße Konzentrierung der wirren Masse dem Orient. Sie lebten in der Differenzierung; sie hatten alles in der Mehrzahl: Götter wie Staaten, Baustile wie philosophische Schulen, und sie wählten immer mehrere Archonten, Feldherrn, Gesandte. Die Schwelgerei der eindimensionalen Sinne, die nur ins Übermaß sich steigern kann, galt ihnen barbarisch; sie schufen für den differenziertesten der Sinne, für das Auge. Statt der dumpfen Masse die tyrannische Einheit gegenüberzustellen, gliederten sie nach Typen, die der Verzettelung ins Einzelne ebenso fern blieben wie dem Zwang des Ganzen. Kolossalkunst und spielende, zierlichste Kleinkunst gehen ja vielfach

zusammen als Pole desselben dynamischen Triebes. Die Griechen mieden die Kraft der Extreme, der Einheit wie der Scheidung. Sie spalteten, aber sie zerspalteten nicht; sie zerlegten, aber zersetzten nicht. Indem sie die Scheidung in festen Grenzen hielten, sie auf die elementaren Unterschiede, auf die Grundgegensätze zurückführten, genossen sie die Scheidung als Scheidung, genossen sie den Reiz der Mannigfaltigkeit, der Unterschiedlichkeit, kosteten sie das Glück der Bestimmtheit. Denn die Vereinzelung, die Zerschnitzung zur Masse führt in die unbestimmte Einheit zurück, und der Taumel der Fülle hebt die Unterscheidung auf. Die Griechen aber erlösten vom Druck der Einheit wie der Masse und befreiten durch klare Scheidung, durch einfache Zerlegung. Sie waren das Volk der ästhetischen und intellektuellen Reinheit, weil sie alles in seinen einfachsten Unterschieden gaben. Sie ließen die Dimensionen im Spiel der Gegensätze von Geraden rein sich ausleben und vermischten sie nicht in Überschneidungen, Kreuzungen, Wölbungen oder gar Spitzbogen. Sie reinigten die Welt, indem sie nach Typen sie auseinanderlegten.

Der Baum der Seele war gewachsen unter griechischem Himmel, indem er sich verzweigte und Früchte abwarf. Die Unterscheidung in sich führt schließlich gerade um der Wahrung der Einheit willen zur Unterscheidung von sich, zur reinen Objektivierung. Die Griechen wurden Schöpfer des reinen Objekts und damit schließlich des Weltbildes, weil sie das Andere anerkannten — und sie erkannten es an aus ihrem Eigenen. Die Welt ist der Ausbau des Lebensstoffs zur Mehrheit gegenüber unserer Einheit. Erst für die Seele gibt's eine Welt. Je mehr wir wachsen, desto mehr drängen wir unsern Lebensinhalt aus uns heraus, drängen wir zur Mehrheitsbildung und damit zur Entfremdung von unserer Einheit. Als das Volk der Mehrheitsbildung wurden die Griechen das Volk der Objektivierung.

Der Realismus lügt, indem er das Subjekt aus dem Objekt herleitet, und der Idealismus lügt, indem er das Objekt aus dem Subjekt erzeugen läßt. Und Kant läßt beide in rätselhaftem Gegenüber. Es gibt nur eine Erklärung für ihr Verhältnis. Der Organisationsprozeß ist's, der sowohl die subjektive Vereinheitlichung wie die objektive Differenzierung zeigt. Er zeigt, wie das Wachstum zur Spaltung und schließlich zur Abspaltung führt und wie so aus Einheit Mehrheit wird. Wenn nun das Subjekt die Lebenseinheit festhält, dann muß die wachsende Differenzierung des Lebensprozesses zur Entfremdung führen, zur Unterscheidung des Vielen draußen, das der heimischen Einheit als Objekt gegenübersteht. Der Organisationsprozeß greift über das Einzelwesen hinaus und ist schon der Brückenschlag zu andern. Und man muß immer den Lebensprozeß als Ganzes nehmen; dann liegen mit dem Subjekt auch die Objekte darin, dann enthält er schon den Kontakt von Seele und Welt, die sich in ihm erst auseinanderleben. Oder wie sollte das Subjekt zu Objekten kommen, wenn sie ihm völlig heterogen, von ihm elementar geschieden sind? Wie könnte auch, was für mich Objekt, für sich Subjekt sein? Wie könnte auch ein Subjekt im Denken Objekte erzeugen? Das Problem von Seele und Leib, ja von Seele und Welt, Geist und Natur wird umfaßt durch das Problem von Subjekt und Objekt überhaupt. Sind Seele und Welt sich urwüchsig fremd, dann ist schon die Wahrnehmung das größte Wunder. Dann ist nicht einmal zu verstehen, warum wir die Nähe der Objekte brauchen, warum sich die Fernsinne erst aus den Nahsinnen, die Anschauung erst aus der Empfindung entwickelt hat, warum wir nicht bald die fernen Objekte als solche fassen, wenn überhaupt das Subjekt Fremdes fassen kann. Vielmehr beweist dies alles, daß das Subjekt aus sich herauswachsen, sich selber vervielfältigen, selber objektivieren muß, um die Vielheit der Objekte zu fassen — die doch nur Objekte sind für ein Subjekt.

Soll dies nun bedeuten, daß die Welt nur da ist für ein Subjekt? Nein, wahrlich, sie ist da an sich, aber als Unbestimmtheit — Welt, d. h. bestimmte Vielheit wird sie erst für den Horizont eines Subjekts. Welt ist Perspektive, und nirgends versteht man's besser als auf der Akropolis. Nirgends genießt man mehr die Ausspannung, den Ausbau der Welt zum Panorama und genießt es als eine höchste Befreiung, Erweiterung unserer selbst. Und zugleich wird unser Blickfeld gereinigt, die Perspektive zurückgeführt auf ein Spiel ihrer Grundrichtungen in den Bauten der Akropolis. Sind sie ein mathematisches Spiel, das uns nichts angeht? Nein, wir wachsen mit diesen Säulen bis in diese Kapitelle, spalten uns durch diese Triglyphen in diese Metopen, kosten in den Friesen die reichsten Entfaltungen unserer organischen Formen — wir sind's, der Mensch, der da in seinen reinsten Lebensformen triumphiert, der noch im Stein sich nachbildet zum Gotte. Wir leben unsere Einheit hier in reiner Vielheit aus und genießen sie darum als Harmonie und genießen gerade auch das Glück der Ablösung von uns selbst und darin wieder das Glück der Bestimmung, ein Glück, das wohl an Elternglück gemahnt.

Das Glück der Bestimmtheit ist das Glück, seine Einheit im Gegenstand wiederzufinden. Wir fassen einen Gegenstand erst, wenn er für uns ein bestimmter, einer wird, wie wir selbst einer sind. Wir suchen die Selbstentfremdung, die Versenkung ins Andere, aber wir suchen im Andern auch wieder uns selbst. Wir suchen aus unserer Einheit die Vielheit der Welt, aber wir suchen die Vielheit als Vielheit von Einheiten. Wir genießen in der Unterscheidung die Individualisierung, wie wir uns selbst als Individuum fühlen. — Das Glück der Bestimmtheit ist aber nicht nur das Glück als einer eins zu fassen, sich im Gegenstand wiederzufinden, nicht nur das Glück der Versenkung in ihn, sondern auch der Erhebung über ihn, da er die Seele nicht ausfüllt, da er in der Bestimmtheit als ein

begrenzter erlebt wird, als einer eben unter mehreren, verschieden von anderen. Als das Volk der Mehrheitsbildung wurden die Griechen das Volk der Bestimmtheit und dadurch die Schöpfer der Wissenschaft, und das Volk des Maßes, und dadurch die Schöpfer der Kunst. Die Mehrheit lebt ja nur durch das Maß, durch die Beschränkung der Einzelnen, die aber sich entfalten müssen, wenn das Maß Spannung sein soll und nicht leeres Schema.

Das Glück der Bestimmtheit entspricht der Seele, die Einheit und zugleich Erhebung ist. Die Bestimmtheit befriedigt die Seele, sofern sie Einheit ist, und verstattet der Seele doch zugleich sich darüber zu erheben, sofern die Bestimmtheit nur Einheit unter einer Mehrheit ist. Die Seele ist Erhebung, schon weil sie organisch ist. Sie muß wachsen, fruchtbar sein, als Einheit Mehrheit absetzen, aber wiederum Mehrheit von Einheiten. Die Seele faßt nur, was ihr entspricht, was Einheit ist — Einheit faßt nur Einheit. Aber die Seele faßt zugleich nur, indem sie sich über ihren Gegenstand erhebt, über ihn hinaussieht, ihn von Anderm unterscheidet, indem sie seine Grenzen sieht; sie faßt nur bestimmte Einheit; sie selber aber ist unbestimmte Einheit.

Dabei klären sich die Kantischen Antinomien der Vernunft auf, wie sie aus dem Wesen der Seele selber hervorgehn, sofern sie organisch ist. Sie sind ja der innerlichste, letzte Streit der Grenze und des Unbegrenzten, der Einheit und der beständigen Weiterführung, des Absoluten und des Relativen. Alles Organische, dessen höchstes Bewußtsein ja nur die Vernunft ist, hat den Zug zur Einheit und den Zug zur Unendlichkeit, zur Bindung und zur Lösung, zum Absoluten und zum Relativen, sucht immer Halt und immer Variation, ist immer abschließend und immer überschießend. Die Seele drängt als organische Einheit zur Bestimmtheit, zur abschließenden Grenze, und drängt als organischer Trieb stets darüber hinaus ins Unbegrenzte. Sie drängt aus sich auf Einheit und doch zugleich aus

sich heraus über die Einheit hinweg zur Mehrheit, und darum kommt sie erst zur Ruhe, wenn ihre beiden Triebe befriedigt sind, in der Einheit der Mehrheit, d. h. im Organischen. Im Organischen liegt der Ursprung und das Ende, der Streit und die Lösung der Antinomien. Im Organischen liegt die Wahrheit und liegt die Schönheit; denn in der Einheit der Mehrheit liegt die Harmonie.

Die Griechen haben die Seele befreit, indem sie die Seele als Einheit nicht nur orientalisch wild ins Übermaß steigerten, sondern sie fruchtbar sein ließen, sie absetzten in einer Mehrheit und in der Einheit der Mehrheit die Harmonie schufen. Die Absetzung zur Mehrheit beruhigt. Die Auseinanderlegung, Ausbreitung, Ablagerung gibt die Ruhendimension der Horizontale, während die Höhe die Dimension der Spannung ist. Weil das Auge der Sinn der ausgebreitetsten Wahrnehmung ist, ist es der Sinn der Beruhigung, gibt es Bilder, d. h. eben ruhende Eindrücke. Es verstattet ein Zugleichsein, d. h. die Mannigfaltigkeit entfaltet sich nicht im Nacheinander, im Wandern, sondern im Nebeneinander, im Bleiben. Nur im Zugleichsein liegt Ruhe. Außer dem Auge gibt der zehnfingrige Tastsinn gleichzeitige Mehrheit und damit Bleibendes, Festes, Starres, wirkliche Gestalten, eine Welt. Je mehr gleichzeitige Mehrheit, Differenzierung, desto mehr Entfremdung vom einheitlichen Subjekt, desto mehr Fähigkeit zum Objekt. Und nur Objekte können starr sein und sind um so mehr Objekte, je starrer sie sind. Das Subjekt aber, das ewig Lebendige, entzieht sich der Fixierung. Gegenüber dem dumpf taumelnden Gefühlsüberschwang der Barbaren waren die Griechen Seelenberuhiger, indem sie das gesteigerte Leben zur Mehrheit ablagerten und dadurch objektivierten, abschäumten, fixierten.

Die Höhendimension ist noch am wenigsten objektiv; sie gibt die reine Steigerung, deren Empfindung und Gefühl auch fähig sind, die intensiv, nicht extensiv sein kann, und die jedes Wesen rein in sich

und darum subjektiv erlebt, ohne aus sich herauszugehen. Daher hat die Höhendimension noch am meisten Gefühlston, am meisten subjektive Akzentuierung, kraft deren ihre Gegensätze hoch und niedrig geradezu Wertgegensätze wurden, während die Breitengegensätze rechts und links objektiver sind, wenn auch in ihnen noch ein leiser Wertunterschied anklingt — wieder wohl organisch begründet im Rechtshändertum der meisten Menschen. Die Höhendimension ist die subordinierende, graduierende, daher vorwiegend quantitative, und sie entspricht so in jeder Hinsicht dem Geist des alten Orients mit seiner Gefühlsekstase, seiner Rangsucht, seinem Mathematiksinn, den — merkwürdig genug, aber historisch nachweisbar — gerade auch leidenschaftliche Frauen der Neuzeit teilten. Demgegenüber scheiden die Griechen weniger nach der Höhe, nach Subordinationen, Quantitäten, Graden, in denen das Flüssigste, Lebendigste aufsteigen und fallen kann, als vielmehr ruhiger, tiefer und fester nach der Breite, nach Koordinationen und daher nach Qualitäten und daher nach Typen und Begriffen. Nicht, daß die Griechen lebenskälter sind; im Gegenteil, sie steigern ihr Leben, bis es sich entladet, aus sich herausgeht, sich spaltet und ablagert in eine Mehrheit von Objekten.

Das Leben wechselt; was bleiben soll, muß sich dem Leben entfremden. Starr ist nur das Tote. Was bleiben soll, muß vom lebendigen Subjekt scheiden ins Objekt. Aber auch da kann es nur bleiben in der Mehrheit; denn bei einem bleibenden Objekt entschläft das Subjekt. Diese drei also, Differenzierung, Fixierung, Objektivierung, Mehrheit, Festigkeit, Gegenständlichkeit bedingen sich — als Absetzung von der lebendigen Einheit des Subjekts. Aus der lebensvollsten Subjektivität heraus kamen die Griechen zur Absetzung einer Welt im starren Stein. Die Welt ist starre Mehrheit gerade für die beweglichsten Sinne. Ob sie's nicht auch an sich ist? Aber was heißt Mehrheit und Starre an sich? Was uns starr

scheint, ist für andere Sinne beweglich. Und was uns Mehrheit ist, kann ein anderer als Einheit auffassen, wie uns nahe und ähnlich anmutet, was für andere fern und verschieden ist. All diese Prädikate sind relativ, d. h. sie sind nur, sofern sie erlebt werden, sind nur vom Organischen aus.

Jedes Wesen baut sich eine Welt, ist überhaupt nur Lebewesen als Blickpunkt einer Perspektive, als Zentrum einer Peripherie. Diese Peripherie besteht aus Überwindungen des Subjekts, das sich beständig als Einheit über seine Erlebnisse erhebt und sie eben dadurch von sich ablagert als seine Objekte. Gerade dadurch, daß es seine Objekte festlegt, befreit es sich von ihnen. In der Gestaltung bindet sich das Leben und erlöst es sich zugleich. Gerade das Feste gibt eine Stufe, um über sich hinauszuschreiten, und Hegel hat recht: es gibt ein „Aufheben" als ein conservare im tollere. Schuf nicht der Erfinder der Schrift das stärkste Mittel geistiger Festlegung in starren Typen? Und seitdem gerade erst datiert ein rascher geistiger Fortschritt. Die Schrift, die als festeres Gedächtnis den Geist an die Vergangenheit fesseln sollte, machte ihn beweglich für die Zukunft. Festlegen, ausprägen, objektivieren heißt überwinden. Alles Überwundene setzt sich von unserm weiterschwingenden Leben ins Feste ab; die Seele von gestern will Wort, will Körper werden. Denn wenn die Seele spricht, spricht, ach, schon die Seele nicht mehr. Das Leben ist ja das ewig Unbestimmte, das aber ewig Bestimmtheiten absetzt, Objekte ablagert. Objektivierung aber heißt schon Materialisierung. Und unser ständiges Objekt ist unser Leib — ein Satz, den man auch umkehren kann. Alle andern Objekte dagegen sind mittelbare, sind erst durch unsern Leib erfaßt. Alles, was an uns herankommt, muß daher den Formen unseres Leibes entsprechen, die es passiert, d. h. unseren Sinnen, muß daher allgemein sinnlich, leiblich, materiell sein, wie spezifischer alles, was wir sehen, leuchtend, alles, was wir hören, tönend sein muß.

Unser Leib ist unser allgemeines Organ, dessen Abzweigungen erst unsere Sinne, unsere sensiblen Organe sind. Unsere Erlebnisse sind daher nur Vibrationen unserer Sinne, unser Schicksal nur eine Schwingung unseres Leibes — nur τύχη für den Weisen.

Nun schäumt unser Leben beständig weiter in ewiger Variation, in unbestimmter Einheit, und wir würden nichts erleben, wenn es sich nicht kristallisierte, Bestimmtheiten absetzte, an denen sich fremde Bestimmtheiten reiben können. Nur an unserm Alten erleben wir Neues; also müssen wir Altes haben, Konserviertes, Konstantes. Unser Leib ist solche Konstanziierung unseres Lebens, ist unsere große Mneme, unsere Vergangenheit, unser Alterndes, während die Seele in ewiger Jugend sich weiterschwingt. Nur an unserm Leib können wir Fremdes wahrnehmen, Eindrücke empfangen; denn er ist das Alte, an dem sich Neues abzeichnen kann; er ist das Feste, an dem sich Neuland ansetzen kann. Unsere Seele ist immer neu und allem Neuem so von Natur verwandt, daß sie es nicht empfinden würde ohne unsern Leib. Unser Leib unser Sitz und Stand, unsere Seele unser Gang und Flug. Unser Leib ist unser hartgewordenes, stehengebliebenes Leben, ist das Gestaltwerden, Bestimmtwerden unseres Lebens und dadurch erst das Mittel Anderes zu fassen. Denn Anderes ist nur Anderes, wenn es vom Eigenen verschieden und darin bestimmt ist, und nur Verschiedenheiten d. h. Bestimmtheiten können sich spüren. Im Unbestimmten ist nichts zu spüren, weil alles in eins zerfließt.

Unser Leib ist die Bestimmtheit, damit Beschränktheit unseres Lebens, unsere Lebensenge, unsere grobe Individualisierung, kraft deren wir ein Bestimmter unter Bestimmten werden, während unsere Seele um die Erde schwingen, mit den Antipoden fühlen, sich in die Zeiten der Toten und der Ungeborenen einträumen kann. Unsere Seele ist unsere Freiheit, unser Leib unsere Gebundenheit, unsere Seele unsere Unendlichkeit, unser Leib unsere Endlichkeit —

aber auch unsere Seele unsere Unbestimmtheit, dafür unser Bestimmendes, unser Leib unsere Bestimmtheit, das heißt aber nicht unsere Einheit; im Gegenteil, unser Leib ist das große Mittel unser Leben zu differenzieren. Denn alle Kristallisierung, alles Gestaltwerden ist schon Differenzierung, Mehrheitsbildung im Gegensatz zum Strom der Lebenseinheit. Aller Körper ist als solcher Mehrheit, wie alle Seele als solche schon Einheit. Unser Leib ist schon als Absetzung Verzweigung, Spaltung, Auseinandergehen unseres Lebens gleichsam in Radien, die von seinem Zentrum an seine Peripherie führen. Unsere Sinne, d. h. unsere Erlebnismittel sind schon Spezialisierungen unseres Erlebens, und unsere Erlebnisobjekte sind wieder Spezialisierungen unserer Sinne. Jede Farbe, die wir wahrnehmen, ist eine Bestimmung, Nüanzierung unseres Farbensinnes, der selber schon eine Bestimmung unserer Wahrnehmung ist. Jede Wahrnehmung ist also schon Bestimmung einer Bestimmung und damit schon auf Zählbarkeit und Meßbarkeit, auf mathematische Fixierung veranlagt. Die Summe der Wahrnehmungen ist die Natur, und jeder Naturalismus ward Spezialismus und umgekehrt, und er hätte recht, wenn das Leben nichts wäre als Wahrnehmung d. h. schon Spezialisierung des Erlebens.

Aber die Spezialisierung als solche ist noch nicht volle Wahrnehmung; sie kann noch als Empfindung in den Sinnen bleiben, ohne zur Anschauung zu führen; sie kann noch empfundene Änderung ohne Empfindung des Andern sein, d. h. sie kann noch subjektiv bleiben, ohne objektiv zu werden, sekundäre Qualitäten bieten ohne primäre, ohne körperliche Gestalt, die eben nur der Gesichts- und Tastsinn aufbauen. Die andern Sinne führen noch nicht zur Welt hinaus, geben eher Intensitäten, Empfindungsdifferenzen als Extensitäten, Anschauungsdifferenzen. Gesichts- und Tastsinn erst führen nach außen, führen zur Ablösung eines Fremden, weil sie von der Einheit des Lebens weiter abführen, kurz weil sie weiter

spezialisieren. Zwar ist auch der Tonsinn reich an Differenzierung und verstattet in der Harmonie ein Zugleichwahrnehmen, aber doch nur in einer Richtung, in der Skala, gewissermaßen in der Höhendimension, die allein nur arithmetisch faßbar, aber nicht anschaulich ist. Der Gehörssinn mag nach außen führen, aber sicher nicht zur Gestalt. So ist der Gehörssinn der Sinn der Ahnung, der romantische Sinn, während die Klassik Anschauung liebt. Augen und Hände erst geben die reinen Weltsinne. Denn sie können erstens sich ausspannen d. h. ein Zugleichsein ohne Skala, im reinen Nebeneinander erfassen d. h. in die Breite wahrnehmen, und sie können zweitens in solcher Ausspannung sich bewegen und dadurch distanzieren, ein Zugleichsein in der Entfernung, ein Hintereinander, eine Tiefe auffassen. Vor unserm Auge erst, das selber sich als Netzhaut spannt, spreizt sich die Welt zur Fläche; unter unsern Fingern erst, die selber Körper sind, schichtet sie sich zum Körper.

So müssen wir uns vervielfältigen in unsern Organen, uns dehnen, spreizen, schichten, damit die Welt uns Dimensionen zeige, die nur die Fortsetzungen, Spezialisierungen unserer eigenen Extensionen sind. Lebe dich heraus, und du hast eine Welt! Aus den drei Dimensionen nur besteht der Raum, weil es unsere drei Ausdehnungen, die drei Richtungen sind, in denen wir der Welt entgegenkommen, uns erweitern und daher allein auch Erweiterungen erfahren können. Der Raum ist die Form unserer eigenen Entfaltung in die Mehrheit, die Form unseres Gestaltwerdens, unserer Verkörperung.

Gestalt werden heißt fester Komplex werden, sich krystallisieren zur starren Mehrheit. Die Mehrheit als solche fordert Verschiedenheit, damit Bestimmtheit, damit Festigkeit. Nur sofern etwas konstant ist, ist es bestimmt; sofern es variabel ist, bleibt es unbestimmt. Das Bestimmte als solches ist fest und verschieden von andern, verlangt also Konstanz und Differenz, die sich bedingen. Der Strom fließt als Einheit; wirklich zerteilen läßt sich nur Starres. Thales

und Heraklit mochten so die Welt als Strom und darum als Einheit fassen. Als aber die griechische Anschauung mit den Eleaten die Welt beruhigt hatte, mußte sie bald die Welt zerlegen zu konstanten Elementen und zerstücken zu starren Atomen, und dann ward sie gebannt auf des Sokrates feste Begriffe, auf Platons ewige Ideen und Aristoteles' dauernde Formen — stets auf eine Mehrheit der Typen, während doch die alten Jonier schon die Einheit der Weltentwicklung gelehrt hatten, ja Anaximander Darwin präludiert hatte. Es bleibt dabei: Die Welt ist Einheit nur im Strom und Mehrheit nur in der Ruhe.

Die griechische Weltauffassung kommt immer mehr von Weltwandlung zu Weltordnung, von Kosmogonie zu Kosmographie. Die Fragen der Entstehung lassen den Klassiker kalt, bis schließlich bei Aristoteles die Welt ewig wird. Die Entwicklung des griechischen Geistes geht der modernen Verflüssigung des Lebens, die in Erfindungen der Schnelligkeit die Zeit über den Raum zum Siege führt, schnurstracks entgegen; denn sie zielt dahin Zeit in Raum zu verwandeln, Folge in Gegenwart, Geschehen in Sein, Bewegung in Plastik, Epos in Drama, Geschichte in Bild zu bannen, wie Polygnot Homers Erzählung oder die Heldengeschichte von Marathon in ein gewaltiges Nebeneinander ausspannt. Die griechische Anschauung entwickelte sich als Weltbild, indem sie immer mehr Anschauung ward, immer mehr sich vom Subjekt ins vis-à-vis ablagerte, immer mehr sich objektivierte, und damit immer mehr sich in Ruhe und Mehrheit absetzte, — je unruhiger das subjektive Leben stürmte. Die griechische Kunst wie die griechische Philosophie ist ein gewaltiges Abschäumen, Beruhigen des Lebens, gerade als es und weil es in Hellas am heftigsten brauste. Wo mußte wohl auch die Anschauung sich am höchsten gestalten, wo das Bewußtsein, der Gegensatz von Subjekt und Objekt am tiefsten aufbrechen, wo anders als dort, wo das lebendigste Leben an den starrsten Stein stieß!

Nicht der Stein machte die Anschauung, zwang als „Anstoß" zum Bewußtsein; nicht die scharfen Konturen der Landschaft schufen das Bild; nicht die Bestimmtheit rief die Bestimmtheit; denn all dies ist relativ, und Jahrtausende vorher und nachher schlichen bildlos und stumpf an diesen Konturen vorüber. Nein, nur in jenen kurzen Heldentagen, da das Leben in dieser Landschaft schäumte wie das Meer gegen den Fels, fühlte das Subjekt seinen Gegensatz gegen das Objekt, spannte es ihn zu Bild und Bewußtsein. Und da mußte es auch den Ausgleich suchen. Und es lebte sich hinaus in die Kontur, in die Gestaltung, in die Bestimmtheit und fand darin die klassische Ruhe. Es verweltlichte den Menschen und vermenschlichte die Welt. Es prägte dem Stein ein weiches Menschenantlitz auf und prägte den Menschen zu marmorner Größe und Würde. Ja, die Griechen glichen ihr Leben mit ihrer Landschaft, ihre Seele mit ihrem Bilde aus, sie wurden weder Landschaftsmaler noch Porträtisten, sie subjektivierten, anthropromorphisierten die Natur und sie objektivierten, festigten im Typus den Menschen.

Die Griechen in ihrem scharf geprägten Felsenlande lebten mit dem Meißel, lebten auf die Bestimmtheit, das heißt auf die konstante Mehrheit hin. Denn etwas bestimmen heißt seinen Unterschied unter mehreren festlegen. Die Griechen faßten die Differenz, weil sie die Konstanz faßten, und umgekehrt; denn beide bedingen sich. Wirkliche Mehrheit wird nur im Zugleichsein gefaßt. Im Nacheinander kann dasselbe sich verschieden zeigen, d. h. eben sich entwickeln. Im Nebeneinander aber kann nur Mehreres verschieden sein. Die Griechen lebten sich im Nebeneinander aus, steigerten die Vielförmigkeit ihrer Landschaft noch in der Vielförmigkeit ihrer Religion, ihrer Politik, ihres ganzen Lebens, lebten so bunt wie kein anderes Volk der Erde und lebten darum wie kein anderes mit dem Auge. Denn das Auge ist der Sinn für die größte Mannigfaltigkeit, für das reine Nebeneinander, für das ausgebreitete Zugleichsein, damit

der Sinn für die volle Gegenwart, der Sinn für die Ruhe, der Sinn für das Seiende. Das Ohr aber ist der Sinn der laut tobenden „blinden" Leidenschaft, der Sinn des Geschehens, der Sinn der Folge, der historische Sinn. Romantische Zeiten lieben Musik und Historie.

Das Auge ist der Sinn des Raums, der die reine Form der reinen Mehrheit, d. h. des Zugleichseins ist. Der Raum macht aus dem Ineinander, in dem alles durcheinanderwogt, ein Auseinander, in dem alles seinen festen Platz hat. Der Raum ist schon Differenzierung, schon Bestimmung. Alles Räumliche ist meßbar. Verräumlichung ist schon Mathematisierung und schon Materialisierung. Der Raum verkörpert, der Raum gestaltet, er baut und festigt. Der Raum ist die Ruhe, der Raum ist die Starre. Gäbe es nur Raum, dann gäbe es kein Geschehen, dann gäbe es auch keine Geschehensursache, keine Kraft — und die ganze griechische Auffassung geht darauf aus die Kraft zu eliminieren. Die alten Jonier schon suchen sie durch einen Stoff zu ersetzen, und Zahlen, Elemente, Atome, Begriffe, Ideen, Formen, kurz alle Prinzipien der Denker sind weit mehr Typen des Seins als Kräfte des Geschehens. Die Kraft ist einseitig, eindimensional, geht in einer Richtung, der Raum aber, der mehrdimensionale, ist die Vielseitigkeit, die Zerstreuung, ist die Ausgleichsmöglichkeit der Richtungen.

Der Raum macht die Anschauung, und im Bilde ist alle Kraft in die Mehrheit entladen und zur Ruhe gebracht. In den Metopen des griechischen Tempels kämpfen die Kräfte, gerade weil das Ganze ihr Ausgleich sein soll; sie kämpfen gerade, weil es nicht der Sieg einer Kraft, einer Richtung ist, wie auch die Welt des Empedokles nur blüht zwischen den Triumphen der Kräfte. Als das Volk der Agone verklärten die Griechen den Raum. Denn der Raum ist die Arena der Kräfte, und hart im Raume stoßen sich die Dinge — doch nur solange die Kräfte sich noch nicht entladen, die Dinge sich noch nicht zum reinen Raum, zum vollen Auseinander abgesetzt

haben. Iſt doch das Ende der Verhärtung, der Erſtarrung im Raum die Beharrung, die Stillſtellung. Was zu hart iſt in unſerm Leben weiterzugleiten, ſetzt ſich immer mehr von uns räumlich ab als Stehendes, als beharrende Natur. Der Raum entſteht, indem der eine Geſchehensſtrom ſich zu ruhender Mehrheit, zur Vielheit des Seins kryſtalliſiert. Durch den Raum erſt wird das Leben zur Welt.

Aber nicht das ganze Leben; vielmehr iſt Raum nur im Ausblick des einen Lebendigen auf die beharrende (und darum körperliche) Mehrheit; Raum iſt die Perſpektive, iſt die Ausſpannung des Lebens zur Welt, doch eben Ausſpannung vom Leben aus, das als Spannkraft bleibt. Nicht die Welt hat Raum und nicht die Seele hat Raum, ſondern erſt der Blick der Seele auf die Welt. Nur von einem Blickpunkt aus entfalten ſich die drei Dimenſionen. Vom Menſchen aus fanden die Griechen die Welt. Doch dazu mußten ſie eben den Menſchen auf die Welt beziehen, das Subjekt auf die Mehrheit der Objekte einſtellen und dazu es vervielfältigen, es ausſpannen zum weitblickenden Auge. Und dann weiter die Strahlen ſammeln im Auge, die Welt auf den Menſchen zurückbeziehen, auf das Subjekt, das Einheit iſt und die Vielheit in verwirrender Fülle nicht erträgt. Der Raum iſt eben nicht nur Zerſtreuung in die Welt, ſondern auch Sammlung aus der Welt; er iſt ebenſoſehr Beziehung der Vielheit auf die Einheit wie Beziehung der Einheit auf die Vielheit, d. h. er iſt Perſpektive. Er iſt eben nicht nur das Auseinander, ſondern auch die Ordnung, zunächſt die Kontinuität des Auseinander d. h. das Nebeneinander. Die bloße Empfindung hat noch keinen Raum, weil ſie keine Kontinuität hat, weil ſie nur in einzelnen Tropfen kommt. In der Anſchauung wächſt die Empfindung zur Kontinuität und kryſtalliſiert ſich dadurch zu einer Welt, gleichſam einer Tropfſteinhöhle der Empfindnng. Es iſt vielleicht das ſtärkſte Argument für Kant, daß wir im Raum wie in der Zeit keine Lücke

ertragen, wie ſie doch zwiſchen den Dingen als ſolchen beſtehen könnte. Aber unſer ſtets ſich fortſpinnendes Bewußtſein würde mit einem Riß ſich ſelbſt aufheben und müßte die Erſcheinungen aufreihen, ob ſie nun aneinander liegen oder nicht. Unſere Lebenseinheit, unſer Erlebnisfaden, die Kontinuität unſeres Erlebens kann nicht abreißen und darum für uns auch nicht das Nacheinander und Nebeneinander der Erſcheinungen.

Doch der Raum iſt nicht nur ein Aneinander und ſeine Ordnung nicht nur die Kontinuität — dann könnte er ſich wie die Zeit mit einer Dimenſion begnügen. Aber er bannt eine reichere Mannigfaltigkeit in einen Zeitmoment und kann es nur durch die Geſtaltung, d. h. durch die Mehrdimenſionalität, die ſo zum Weſen des Raumes gehört. Der Raum iſt die Entfaltung *einer* Zeit, iſt weiteſte Ausſpannung der Gegenwart, iſt Zuſammenfaſſung der Weltmannigfaltigkeit in die Gleichzeitigkeit, und er verlangt darum zur Überſicht eine Ineinanderrückung und Schichtung, eine Komplexität in der Anordnung der Mannigfaltigkeit, und dies eben leiſtet die Mehrdimenſionalität. Wie die organiſche Geſtalt ein Produkt der Entwicklung iſt, ſo iſt der Körper überhaupt eine Verhärtung zum Sein aus dem Fluß des Werdens, ſo iſt der Raum eine Kompreſſion und Komplexion, eine Geſtaltung, eine Organiſation der Zeit.

In allem Sehen liegt ſchon ein unbewußtes Organiſieren, ein Bilden; im Raum ſelber liegt ſchon eine Kunſt, und alle „Raumkunſt" iſt nur deren Steigerung. Die Griechen organiſierten wieder die Anſchauung zum Weltbild, indem ſie den Raum ausbauten und zugleich auf ſeine organiſchen Grundunterſchiede zurückführten, indem ſie die Perſpektive entwickelten, indem ſie den Menſchen zur Welt ausſpannten und die Welt auf den Menſchen einſpannten, indem ſie die dumpfe Maſſe in Typen zugleich ſchieden und banden, löſten und feſtigten, indem ſie die Welt zugleich bunt und klar, als menſchlich faßbare Mannigfaltigkeit, als Ordnung auffaßten.

Auch das Weltbild ist ein Bild, und die Griechen wurden zugleich die Entdecker der Welt und der Kunst; denn ihre Welt war Kunst, war Kosmos, und das heißt eben Welt als Kunst. Wie Kosmos zu Chaos steht Hellenentum zu Barbarentum. Die Leistung des Hellenen war es, daß er des Barbaren taumelndes Gefühl und dumpfe Empfindung in klare Anschauung umschuf, mit einem Wort, daß er das Leben zur Gestalt brachte. Und dadurch hat er es eigentlich erst „zur Welt gebracht". Ja, die griechische Welt war Kunst, und die griechische Kunst war Welt. Im griechischen Tempel kommt die Welt zur Harmonie, und als sei die Erde im ewigen Mittag stillgestellt, so prangt als höchste Verklärung ihrer weiten Landschaft im Götterglanze die Akropolis.

Das Denken als höheres Schauen

Und dennoch, dennoch mußte es Abend werden auf der Akropolis. Denn ach, so tönt das düstere Hegelwort: erst mit der einbrechenden Dämmerung beginnt die Eule der Minerva ihren Flug. Die Eule der Minerva ist der Vogel der Akropolis, und er bedeutet die Philosophie; war doch sie selber, die große Göttin der Akropolis, die Herrin Athens, die Siegerin Athena zugleich die Weisheitsgöttin, und sie ließ es geschehen, daß der größte Denker Athens, der Kodrosenkel Platon gar abendlich die goldene Sinnenwelt in graue Schattenwelt versinken ließ! Hat nicht das Denken damit gerade Hellas' Leistung, die klare Anschauung, die feste Gestalt zerstört? Doch der Abend ist nicht nur das Sterben des Tages, sondern auch seine Fortsetzung, seine Verklärung, und so ist das Denken nicht nur die Zerstörung des Anschaulichen, sondern auch seine Erweiterung, seine Vertiefung und Klärung. Und wie der Tag schon seinen Schatten hat und der Abend noch sein Licht, so ist das Schauen schon ein Denken und das Denken noch ein Schauen. Die Alten wenigstens wußten nichts von Kants unseligem Dualismus der

Erkenntnis. Auch den Strengsten war das Denken zuletzt ein gereinigtes höheres Schauen. Parmenides sah die Wahrheit als Göttin und dachte das reine Sein sogar als Kugel. Demokrits Erkenntnis mikroskopierte die Welt auf seine Atomfigürchen und erschaute die Götter als „Bilderchen"; Platon findet die von Sokrates gesuchten Begriffe als reine „Visionen" (ἰδέα und εἶδος!), und auch Aristoteles bestreitet den Gedanken ohne Bild. Der griechische Gedanke war ein Schema — aber gewiß nicht, wie Kant es modernisiert, ein Zeitschema —, war ein Typus, war ein verallgemeinertes, abgeklärtes Bild. Und das Volk des reinsten Schauens ward das Volk des Denkens, das Schöpfervolk der Philosophie.

Wie das Denken noch ein Schauen, so ist das Schauen schon ein Denken, und dies ist sogar den Modernen klar geworden. Sprach doch Helmholtz offen von den „unbewußten Schlüssen" im Sehen, nachdem schon Schopenhauer gezeigt, daß der Intellekt unser Gesichtsbild aus der umkehrenden Kreuzung der Strahlen richtigstellt, aus zwei Feldern vereinigt, perspektivisch sehen läßt und weiter noch im Sehen — und Tasten! — korrigierend tätig ist. Aber es ist eben nicht nur ein Korrigieren, ein bloßes Eingreifen des Intellekts in das fremde Sehen, und Sehen und Denken sind auch nicht eins in der Vorstellung, wie Schopenhauers Subjektivismus will. Denn das Vorstellen ist subjektiver als das Denken, wie das Empfinden subjektiver als das Anschauen, und das Denken ist ebenso die Objektivierung der Vorstellung wie die Anschauung die Objektivierung der Empfindung. Der Orientale blieb mehr in der Dumpfheit des Empfindens und in der Willkür des Vorstellens; der Grieche bildete das Schauen und das Denken aus als Objektivierung des Lebens, als Verweltlichung der Seele.

Das Subjekt, die Seele ist die Einheit des Lebens, die Welt, die Summe der Objekte ist die aus ihm abgesetzte Vielheit. Und so bedeutet das Schauen wie das Denken schon eine Ausspannung,

Entfaltung der Einheit zur Vielheit, wie eben das ganze griechische Leben sich entfaltet als Vielgötterei, Vielstaaterei, Vielherrschaft und sonstige Vielfältigkeit. Aber die Vielheit muß doch zugleich zur Einheit des Lebens eingespannt werden. Die Spannung zur Vielheit und Einheit zugleich ist eben die Organisation, und so ist die Anschauung die Organisation der Empfindung, wie die denkende Erkenntnis die Organisation der Vorstellung. Anschauen heißt vieles zugleich empfinden, eine Mehrheit als Einheit, als Bild erfassen, und dies fordert die Vereinheitlichung der Sehfelder, die richtige Einstellung zum Ganzen, richtige Distanzierung seiner Teile, fordert ein Schätzen, das schon ein Denken ist, eben seine „Richtigkeit" hat und vom operierten Blinden gelernt werden muß, fordert eine Synthesis, die dem logischen Urteil, eine perspektivische Anordnung, die der logischen Subordination, einen Zusammenschluß des Bildes überhaupt, die der logischen Konsequenz entspricht. Die Anschauung trägt Mathematik in sich und darin schon eine geistige Notwendigkeit, wie sie nur noch der Logik zukommt. Und das Mathematische nach Abstrich des bloß Empfindungsmäßigen als sekundärer Qualitäten gilt gerade als der objektive Kern der Anschauung.

Das Sehen und das Tasten als die beweglichen und stärker differenzierenden, mehrdimensionalen und dadurch bauenden Sinne geben erst wirkliche Anschauung, Körperwahrnehmung, sind erst objektive Sinne, haben einen Gegenstand, weil sie allein mehrförmige gleichzeitige Empfindungen zu vereinheitlichen haben. Sie erst lagern ein Sein außer uns ab; sie erst projizieren, weil sie konstruieren müssen, und sie müssen konstruieren, konstituieren, gerade weil sie reicher differenzieren. Bloße Empfindung zeigt Änderung an, die noch nicht hinausführt. Aber gleichzeitig, d. h. nicht folgend, sondern stehend empfundene Änderungen konstituieren ein Anderes, das von unserm Lebensstrom absteht als Gegenstand. Unser Leben fließt als Einheit und kann die Anderheit nur als Folge, im Werden in sich

tragen, aber nicht in der Gleichzeitigkeit, im Sein. Anders werden können noch wir selbst; anders sein kann nur ein Anderes. Und darum setzen die Sinne der Gleichzeitigkeit aus den Empfindungen ein Anderes zu unserm Subjekt, ein Objekt ab. Unser Leben ist Folge, darum steht die Zeit ihm näher, ist sie nach Kant auch Form des „inneren Sinnes". Unser Leben ist Wechsel, ist Werden; darum ist das Sein ihm ursprünglich fremd. Das Sein fordert die Aufhebung der Zeit als unterscheidender Form, d. h. es ist mit dem Gleichzeitigen gegeben. Das Nacheinandersein ist kein Sein, sondern Werden; nur im Zugleichsein entfaltet sich das Sein. Nur die Gleichzeitiges fassenden Sinne fassen ein Sein, damit ein uns Fremdes. Die Ordnung des Zugleichseins aber ist der Raum; darum ist er die Form des uns Fremden, der nur „äußere Sinn". Aber auch das außer uns Seiende müssen wir unserer Lebenseinheit anpassen, d. h. formen, ordnen; die zugleichseiende Mehrheit müssen wir zur Einheit konstruieren. Diese Anpassung, diese Form und Ordnung, diese Konstruktion ist der Raum.

Empfindung und Vorstellung bewegen sich mehr im Lebensfluß, in loserer Folge, das Denken aber setzt die konstruktive Tendenz der Anschauung fort. Die Folge der Empfindungen komprimiert sich, verfestigt sich in der Anschauung zum geschlossenen Bilde, das seine konsequente Struktur in sich tragen muß, löst sich aber dann wieder im freieren Spiel der Vorstellungen, um sich im Denken wieder zu knoten, zu festigen, zu schließen zum System zeitloser, in sich geschlossener, identischer Begriffe. Im Nacheinander vertragen sich Tod und Teufel, und Heraklit, der Verkünder des Weltflusses, kommt zur Aufhebung des Widerspruchs; doch der eleatische Verkünder des reinen Seins fordert mit der Leugnung des Geschehens die strenge Einheitlichkeit, die Identität. Nur im Zugleichsein ist Widerspruch, Dissonanz möglich. Darum fordern Anschauung und Denken, weil sie entzeitlichen, weil sie im Zugleichsein festlegen, eine

gleichzeitige Vielheit zur Einheit konstruieren, konstruktive Geschlossenheit, innere Notwendigkeit, Konsequenz, kurz richtige Anordnung.

Aber das Denken ist nicht einfach Rückkehr zur Anschauung, sondern es ist zugleich in seiner Innerlichkeit Fortbildung der Vorstellung, und in seiner Objektivität Fortbildung der Anschauung. Die Vorstellung schon erlöst aus dem Bann der Anschauung, in dem das Leben oft so selig stillgestellt ist. Wenn dann das Leben weitergewandert ist, pflückt die Vorstellung aus dem Garten der Anschauung Blumen der Erinnerung und windet sie zum Kranze oder begießt, was noch nicht welkte, daß es höher wächst und schönere Blüten und Früchte treibt. Die Vorstellung ist ein Spaziergänger, allenfalls ein Gärtner, aber kein Baumeister. Das immer Lebendiges absetzende Spiel der Vorstellungen kann zur Poesie, aber nicht zur Erkenntnis führen.

Das Vorstellen erscheint zunächst als ein Nachspielen der Anschauungsorgane, aber der mehr innerlichen, zentralen ohne die peripherischen Verzweigungen, ohne die letzten Spezifikationen, ein Anschlagen der Ansätze ohne die äußersten Tasten. Die Vorstellung gibt eine unvollständige, unausgeführte Anschauung, eine nur innerliche, allgemeinere Skizze ohne die letzten Einzelheiten, ohne volles Hinausleben. Aber von den Ästen kann der Weg immer in mehrere Zweige gehen, und so hat die zentraler lebende, unausgeführte Vorstellung statt der anschaulichen Wirklichkeit mehrere Möglichkeiten; sie ist labiler, variabler, anschlagsreicher als die stabilisierte, spezifizierte Anschauung. Sie ist assoziationsfähig; sie ist also nicht nur ein Nachspielen der Anschauung, sondern ein Hinausspielen des Innerlichen über das Äußerliche, des Subjektiven über das Objektive, sozusagen der Organe über die einmalige Funktion. Aber wenn auch das Vorstellen über alle Anschauung hinausgehen kann, so bleibt doch jede einzelne Vorstellung unvollständig gegen die entsprechende Anschauung. Sie repräsentiert nur als Ansatz, als pars pro toto

d. h. symbolisch ihre Anschauung, und darin entspricht ihre Ausbildung dem phantasiereichen Geist des Orients. Der Hellene ist kein Symbolist; er haßt auch politisch die Repräsentation und ist höchst mißtrauisch und sparsam in der Übertragung von Gewalten. Er sieht auch philosophisch in den Dingen niemals bloße „Vorstellungen" oder nach Carlyles glücklichem Ausdruck „Kleider", hinter denen etwas Anderes steckt; nein, er sieht sie mit plastischem Auge nackt als das, was sie sind. Er wäre naiver Realist, wenn er nicht durch sein Denken kritischer Realist würde und dadurch Idealist, doch eben objektiver Idealist und so wieder „Realist" im scholastischen Sinn.

Der Hellene läßt nicht das Vorstellen wild wuchern. Er formt es zum Denken. Das Denken ist zwar gegenüber der Anschauung noch unvollständiger, darum unanschaulicher als das Vorstellen, noch innerlicher, abstrakter, allgemeiner, schematischer, nur noch Ansatz des Ansatzes; aber es ist eben so innerlich nur und so unvollständig, daß es sich seiner Unvollständigkeit bewußt ist, daß es seine Ergänzung suchen, sich wieder objektivieren muß und darin Forderungen hat, die das Vorstellen noch nicht kennt. Es will unvollständig sein, um allgemein sein zu können, es will die Einzelanschauung in Allgemeinheiten zerlegen und, wie es schon die Lebenseinheit fordert, wieder aufbauen. Es will wie die Anschauung eine objektive Ganzheit, eine geschlossene Einheit der Mehrheit bieten und hat darin seine konstruktive Norm.

Zwar scheint es, die Anschauung könnte mit ihrer Vollständigkeit genügen. Und doch beginnt das Denken in der griechischen Philosophie als Kritik der Anschauung. Wie schelten die Vorsokratiker die Sinneserkenntnis! Aber es ist nicht die Kritik eines Feindes, sondern eines Fortsetzers. Das griechische Denken ist die Fortsetzung des griechischen Schauens. Denn das Schauen schon ist ein Denken, weil es eben ein Schätzen, Rechnen, Konstruieren ist. Es gibt ja

ein Falschsehen, wie es ein Falschdenken gibt. Ja, schon im Tasten schließen wir und können irren, können bei Kreuzstellung der Finger zwei Kugeln statt einer zu greifen glauben, können beim Abtasten eine Figur falsch ergänzen. Wenn nun schon das Tasten, das nächste Erfassen des „Wirklichen", das materielle Ergreifen des Materiellen selber irren kann, weil es eben erst die Mehrheit der Tasteindrücke richtig zur Einheit aufbauen muß, wie viel leichter irrt dann das Sehen, das die dritte Dimension, die unmittelbar tastbare, großenteils erst erschließen muß. Gegen das Greifen ist das Sehen mittelbar, halb schon ein Denken, wie gegen das Denken das Sehen unmittelbar, halb noch ein Greifen ist. Das Sehen schließt auf die Greifbarkeit wie das Denken auf die Sichtbarkeit. Das Auge ist ein Idealist gegen die Hand. Darum hat es seine besondere Kunst. Es ist die Kunst, die Greifbarkeit in bloße Sichtbarkeit, die Wirklichkeit in Vision zu verwandeln, die dritte Dimension realiter zu ersparen, um sie idealiter erschließen zu lassen. In der von den Griechen geschaffenen perspektivischen Malerei liegt eine Vergeistigung des Sehens. In den zeichnerischen Verkürzungen, in der leisen Kurve der Treppenstufen des Parthenon, die dadurch gerade rein horizontal wirken sollen, und andern optischen Mitteln liegt eine Emanzipation des Bildlichen vom Materiellen, die darauf beruht, daß das Ganze, das man sieht, sich eben anders darstellt als das Einzelne, das man greift.

Und nun stellt sich das Einzelne, das man sieht, wiederum anders dar, als das Ganze, das man denkt. Denn gegen die Sphäre des Denkens ist die Sphäre des Sehens eng und speziell, wie sie selber gegen die des Greifens weit und allgemein ist. Wie das Sehen die Tastsphäre erweitert, indem es sie ins Geistigere verdünnt, so erweitert das Denken in voller Vergeistigung die Gesichtssphäre. Die Vision, die halb seelisch, halb körperlich auftretende ragt schon ins Zwischenreich, das sie damit wieder bezeugt. Wie nun das Tasten

schon als ein vom zeitlichen, subjektiven Lebensfluß abstehendes Objekt eine Einheit gleichzeitiger Mehrheit aufbaut und in seiner Konstruktion seine mathematische Forderung hat, so noch mehr das Sehen und erst recht das Denken. Denn die gleichzeitige Mehrheit d. h. die Sphäre des Sehens ist größer als die des Tastens und die des Denkens wieder größer als die des Sehens, und um so schwieriger ist die Einigung, um so notwendiger und um so leichter verfehlbar ist der konsequente Ausbau, die richtige Konstruktion. Die Wahrheitssphäre und die Irrtumsmöglichkeit wachsen gleichmäßig vom Tasten durch das Sehen zum Denken. Und das Sehen läßt sich korrigieren, belehren wie das Denken (wenn auch in minderem Grade). Wir lernen die Sehfelder vereinigen, wir lernen schärfer, differenzierter sehen, wir lernen ein Vexierbild sehen, lernen stereoskopisch sehen, lernen Distanzen schätzen und danach die Sehsphären schon weiter ausspannen. Wie das Tasten schon eine Anzahl Fingereindrücke in richtigem Verhältnis vereinheitlichen muß, so darüber hinausspähend das Sehen eine weit größere Zahl von Gesichtseindrücken zumal aus zwei Sehfeldern, gewissermaßen eine ganze Summe wirklicher und möglicher Tastfelder, und so muß das Denken wiederum eine noch weit größere Summe wirklicher und möglicher Gesichtsfelder in richtigem Verhältnis vereinheitlichen, tausend Bilder zu einem Weltbild ergänzen.

So zeigt sich die Folge Tasten, Sehen, Denken als eine steigende logische Synthesis, als Vorwegnahme der Denkstufen. Das Erkennen heißt nicht zufällig Fassen, Begreifen; denn das ursprüngliche Erkennen ist das Tasten. Es erfaßt aus Einzelgriffen ein Begriffenes, gleichsam als Begriff eine feste Figur. Das Sehen dann faßt Figuren in einem Bildverhältnis auf, verknüpft so Begriffenes und ist damit schon urteilend. Und das eigentliche Denken schließt schon aus Anschauungen. So wird das Denken deutlich als eine Konsequenz des Sehens und darum gerade als eine mögliche Korrektur

des Sehens — wie etwa Copernicus (und vor ihm die Pythagoreer) die wirklichen und möglichen Himmelsbilder zu einem konsequenten Himmelsbild vereinheitlichte, das im einzelnen Bild nicht gegeben ist, ja dem Sinnenschein widerspricht und nur im Denken erfaßt wird. Die Sinne trügen, nicht weil sie an sich trügerisch sind, sondern weil sie das Einzelne geben und nicht das Ganze, das erst vom zentraleren, mehr der seelischen Einheit entsprechenden Denken erfaßt wird. Was nützen die schärfsten Sinne den Barbarenseelen? klagt Heraklit, dessen Hellenenseele die Welt als Einheit faßt kraft der denkenden Vernunft. Und noch in späten Hellenentagen ist der göttliche Logos der Mittler der Einheit zur Vielheit.

Das Denken der Griechen ist sozusagen Optik, zur Theorie, zum konsequenten System ausgebildetes Sehen. Die griechische Weltanschauung ist weltweite Anschauung, höheres, helleres Sehen, Theoria, d. h. ein Fest des Schauens. Nehmt die griechische Philosophie am besten als ein geistiges Olympia! Zu Olympia aber, wo Platon von der Menge umstaunt ward, gab es Wettkämpfe zu schauen, und die Philosophen nannten sich eben die Zuschauer der Wettkämpfe des Lebens. Denn das ganze griechische Leben mußte in seiner Vielgestaltigkeit zum Wettkampf werden und darum zum Schauspiel. Und wie sich das griechische Schauen im griechischen Denken fortsetzt, so ward das Volk der Agone zum Volk der Dialektik. Der äußere Streit setzte sich in der Seele des Einzelnen fort, wie Platon das Denken ein inneres Debattieren nennt. Wenn Xenophanes klagt, daß die Hellenen noch an Athletenkämpfen und erdichteten Titanenkämpfen mehr Freude hätten als an seiner Weisheit, so bot er eben in ihr als höherer Konkurrenz ein geistiges Kampfschauspiel. Man kann die griechische Philosophie vom heraklitisch-eleatischen Ringkampf durch die geistige Athletik der Sophisten und die sokratische Disputierkunst bis über den Schulkampf der Stoiker und Epikureer hinaus nimmermehr verstehen, wenn

man im griechischen Denken nicht den dialektischen Grundtrieb erfaßt, wenn man nicht das Denken überhaupt als die kritische Funktion der Seele erkennt. Das griechische Leben in seiner Vielförmigkeit strotzte von Gegensätzen und mußte das Denken als seine letzte Auseinandersetzung hervortreiben. Und wie in der griechischen Kunst die Buntheit der Formen zur Harmonie gebracht, die nachgebildeten Kämpfe im Bilde stillgestellt sind, so ist darüber hinaus die griechische Philosophie der Drang, alles Geschaute zum Ausgleich, die Bilder zu einem Weltbild zu bringen und so jene Einheit geistig zu erzeugen, die dem griechischen Leben über seiner landschaftlichen, mythologischen, politischen und sonstigen Buntheit fehlte. Stieg nicht auch in Italien und in Deutschland die metaphysische, Einheit suchende Philosophie zur Höhe, gerade als das Leben praktisch-politisch am tiefsten gespalten war?

Das Denken ist die ringende Funktion der Seele, weil es die größte Vielheit zur größten Einheit bringen will. Das Denken ist der innere Krieg der Einheit und der Vielheit. Wo das Leben straff zentralisiert war, im absolutistischen Spanien oder Rußland, da gedieh nicht die Philosophie, und ebensowenig gedieh sie, wo alles gleichgültig auseinanderlebt. Aber wo das Leben ringt, erwacht das Denken, und das Verhältnis der Einheit und der Vielheit ist das Urthema der griechischen Philosophie, ist schon das große Problem der Vorsokratiker. Und hier zeigt sich das Denken wieder als der konsequente Ausbau des Schauens. Denn im Schauen schon wird eine gleichzeitige Mehrheit zum Ausgleich in einem Bilde gebracht. Nur in der Gleichzeitigkeit, im geschauten Nebeneinander, nicht im Nacheinander gibt es Streit. Hart im Raume stoßen sich die Dinge, die sich in der zeitlichen Folge nicht stören. Aber in Wahrheit härter stoßen sich die Gedanken; denn härter geschliffen als Erz, fester als Stein, schärfer umrissen als jede Kontur ist der Begriff, den der einstige Plastiker Sokrates glatter als Marmor zu

meißeln, den er als Einigung aus dem Streit des Lebens dialektisch hervorzubringen sucht. Die realen Gegensätze vertragen sich eher als die logischen — so hat schon eine Kantische Frühschrift gezeigt. Denn der Widerspruch im Denken ist aufhebend, ist tödlich. Mehr noch als das Schauen sucht das Denken die Verträglichkeit im Zugleichsein, die der Satz vom Widerspruch fordert. Und im Schauen sind nur die Teile eines Bildes, einer Sphäre zu vereinigen; im Denken aber streiten die Bilder vieler Sphären, vieler Räume und vieler Zeiten. Wie kann Wasser „zugleich" als solches dunkel und als Schnee weiß sein? Unmöglich — und also glaubt Anaxagoras den Schnee dunkel auch zu sehen. Denn der Hellene will logisch sehen und anschaulich denken. Er will in seinem Denken nur sein Schauen zur letzten Konsequenz bringen, und Schauen heißt ja schon Zugleichseiendes in Einigkeit erfassen. Das dunkle Wasser und der Schnee brauchen zwar nicht „zugleich" geschaut zu werden, brauchen darum kein Widerspruch zu sein in der Farbe. Aber das griechische Denken ist eben ein erweitertes Schauen, ein Überschauen und erhebt die beiden zeitlich verschiedenen Erscheinungen zu einem inneren Bilde, zu einem logischen „Zugleichsein", in dem sie sich nicht widersprechen dürfen.

Aus dieser Anschaulichkeit des griechischen Denkens, kraft deren es alles wie räumlich im Zugleichsein erfassen wollte (statt in der Entwicklung, in der Hegels Dialektik alles vernünftig findet), stammt sozusagen der Kriegscharakter der griechischen Philosophie, das grausame Entweder-Oder der Eleaten wie der Sophisten, das geradezu zur Zerstörung der Anschauung, der Welterkenntnis führte. Xenophanes zerstört die griechische Mythologie wegen ihrer Widersprüche und „schaut" alles in Eins zusammen. Parmenides zerstört die bunte Welt der Anschauung, weil das Sein nur eines sein kann, das er als Kugel schaut. Und Zenons Aporien beruhen darauf, daß er alles plastisch nimmt, die Welt widerlegt, weil er sie nicht unendlich

teilbar, sondern wirklich unendlich geteilt denkt, den Raum und die Grenze widerlegt, weil er sie als reale Dinge nimmt, die umfassen und trennen sollen, die Zeit widerlegt, weil er sie in starre Stationen zerstückt, — kurz seine Aporien beruhen darauf, daß er alle Zeit in Raum, alles Geschehen in Sein, alles Erleben in Anschauung d. h. ins Zugleichsein verwandelt, wo sich die verschiedenen Erlebnisse bis aufs Blut bekriegen müssen und zuletzt als einzige Konsequenz die bloße Identität, die kahle Einheit übrig bleibt.

Weil der Grieche alles bildhaft nahm und aus seinem bunten Leben eine Flut von Bildern auf ihn eindrängte, die schon seine Lebenseinheit wiederum als *ein* Bild zu fassen drängte, darum mußte um des einen Bildes willen ein wahrer Bildersturm in seiner Seele ausbrechen, und dieser Bildersturm war das Denken. So wie etwa in der Reformation zur Reinigung des Heiligen die Heiligen zerschlagen wurden, so zerschlug der Grieche um der reinen Anschauung willen die Anschauungen. Und gerade im plastisch denkenden Hellenen mußten die Gedanken in ihren Widersprüchen viel härter aufeinanderstoßen, und gerade weil der Grieche am anschaulichsten, am wenigsten abstrakt vorstellte, ward er zur künstlichen, gewollten, bewußten, ganzen Abstraktion, zum Denken gezwungen. Der Orientale konnte in der halb abstrakten, halb anschaulichen Vorstellung (eben mehr im Zwischenreich) seinen Geistesschlaf halten. Aber als wahrer Titanenkampf wühlte das Denken im griechischen Geiste — zumal bei den älteren Naturphilosophen, die die Welt in das Schema einer Einheit (von Thales' Wasser bis Parmenides' Sein) pressen wollten und so im Tyrannenzeitalter auch die Welt vergewaltigten, die dann bei den jüngeren Naturphilosophen, echter hellenisch, frei ward als republikanische Vielheit, als anschauliche Buntheit, doch nicht in ungeordneter Fülle, sondern in reinen Typen, die sich im Werden nicht selber widersprechen, sondern sich gleichbleiben als Urstoffe oder Urfiguren.

All dieſe Lehren fußen auf der Leugnung des Entſtehens und Vergehens d. h. auf der Leugnung des abſoluten Werdens, zuletzt der Zeit. Die Anſchauung gibt Seiendes. Aber das weiterwandernde Leben ſchiebt eine Anſchauung hinter die andere, läßt eine die andere ändern, verwiſchen, läßt ſo die Anſchauung in ihrem Wechſel, das Sein im Werden verſchwimmen. Doch jene Hellenen ſuchen die reine Anſchauung, die klare, unverwiſchte, das ewig Seiende. So müſſen ſie die wirkliche Anſchauung verwandeln, um ſie ſich ſelber treu zu machen. Wie kann Haar Nicht-Haar werden? fragt Anaxagoras, und er macht das Haar zum Urſtoff. Und er bildet die Welt aus lauter ſolchen ſich gleichbleibenden, gleichteiligen Urſtoffen, wie Empedokles ſie malt aus den Elementen „gleich den vier Farben", und die Atomiſtik ſie baut aus kleinſten Figuren. Es ſind alles ſich gleichbleibende Verſchiedenheiten einer reinen Anſchauung, einer ewigen Konfrontation des Seienden. Die Unterſchiede heben ſich da nur von Gleichheiten ab und umgekehrt. Und das Denken muß vergleichen, um zu unterſcheiden, und unterſcheiden, um zu vergleichen, und iſt überhaupt nichts anderes als Vergleichen und Unterſcheiden. Homogeneität und Spezifikation bedingen ſich als Ziele des Denkens.

Man ſagt, das Allgemeine iſt die Summe des Einzelnen, aber man kann ebenſogut ſagen, das Einzelne iſt die Summe des Allgemeinen; denn es ſetzt ſich aus Merkmalen zuſammen, von denen jedes eine allgemeine Bedeutung hat. Dasſelbe Merkmal kann gemeinſam und ſpezifiſch ſein, wie die weiße Farbe den Schimmel mit vielen Dingen vereinigt und zugleich unter den Pferden ſondert. Das Denken bindet, indem es trennt, ſucht die Einheit in der Vielheit und die Vielheit in der Einheit und iſt darin die ſtärkſte organiſierende Kraft in dem zerriſſenen Hellas. Aber die Vielheit des griechiſchen Lebens ſprengt immer wieder die erſtrebte Einheit, und in der Sophiſtik zerfällt das Wiſſen in den Streit der Meinungen,

gerade weil jeder Sophiſt es in ſich konzentrieren will. Sokrates zwar ſucht über den ſubjektiven Einheiten wieder objektive, aber nun geiſtige in den Begriffen. Doch er wird ein Märtyrer des Lebens, das er vergebens geiſtig zu ſtabiliſieren, zu plaſtifizieren ſucht. Platon erſt kommt zur poſitiven Erkenntnis, zu Faſſung der Allgemeinheiten, die er nun hoch über dem Leben ſchaut. Denn das Leben war ihm der trübe Strom, und er wollte reine Bilder ſchauen. Schauen, nicht glauben wollte er eine höhere Welt; denn der Grieche kennt kein Glauben, kennt keine „Gewißheit des, das man nicht ſiehet". Hat er doch ſelbſt das Myſterium in ein Schauſpiel verwandelt!

Wie kann Simmias „zugleich" größer (als Sokrates) und kleiner (als Phädon) ſein? Weil er an der Idee der Größe wie an der der Kleinheit Anteil hat. So entſteht die Ideenlehre als Ausgleich in dem von der Sophiſtik virtuos geführten Vernichtungskrieg der „zugleichſeienden" Gegenſätze. Denn es bleibt dabei: alle Anſchauung konfrontiert, faßt Zugleichſeiendes. Der Drang, alles anſchaulich d. h. als Zugleichſein zu faſſen auch über das jetzt und hier Gegebene hinaus, das Streben nach Vergegenwärtigung, die Sucht der Konfrontation hat das griechiſche Denken geſchaffen, hat ihm den Stachel der Widerſprüche geweckt und hochgetrieben. Wie der Grieche poetiſch aus dem Epos zum Drama, aus dem erzählten Nacheinander zum geſchauten Nebeneinander und dadurch erſt zur vollen Darſtellung des Gegeneinander kommt, ſo kommt er auch in der Erkenntnis von der Geſchichte zur Dialektik (die Hegel wieder verſöhnt) und damit zur vollen Spannung der Widerſprüche. Platons Ideen ſind rettende dei ex machina im philoſophiſchen Drama. Wie einſt die Anſchauung durch ihre Entladung in drei Dimenſionen die dumpf gärende Empfindungsmaſſe zur Ruhe brachte, indem ſie einer zugleichſeienden Mehrheit der Eindrücke die Bahn öffnete, ſo wird nun weiter durch Platon und ſeinen Fortſetzer Ariſtoteles der Kampf der Anſchauungen beruhigt, werden weitere

Widersprüche des Zugleichseienden erträglich gemacht, indem das anschauliche Ding gefaßt wird als ein Wesen, das zugleich an mehreren Ideen oder Kategorien d. h. Eigenschaften und Beziehungen Anteil hat, so daß ein Widerspruch nach Aristoteles erst dann entsteht, wenn dasselbe Ding in derselben Beziehung verschieden erscheint. So zeigt sich die logische Auffassung der Dinge bei Platon und Aristoteles als eine höhere Organisation der mathematischen, als eine innere Figuration, eine geistige Raumbildung, eine weitere Ermöglichung von gleichzeitiger Differenzierung bei Wahrung der Einheit, und so erscheinen die Ideen und Kategorien wie tiefere Komplikationen, wie Fortbildungen der Dimensionen und das Denken wiederum als Fortbildung der Anschauung.

Aber diese Neugestaltung ward unter Schmerzen geboren. Wie im Kampf der Mythen Götter zu Halbgöttern herabgesetzt wurden, so muß vom Anschaulichen manches, um im Wettstreit wechselnder Bilder verträglich zu bleiben, zur Halbexistenz von Eigenschaften und Beziehungen herabgesetzt werden, und wir sehen nun als vollendete Platoniker und Aristoteliker, als unbewußte und undankbare Geisteserben schon Dinge mit Eigenschaften und Beziehungen, obgleich Dinge als solche ja unsichtbar sind. Wir modernen Antimetaphysiker wissen gar nicht, daß wir schon metaphysisch sehen, daß unsere Anschauungswelt nicht nur mathematisch, sondern auch logisch durchsetzt, hochgeistig organisiert ist, daß die Geschichte der Philosophie, die verschollene, die als leer und abstrakt verschrieene uns in Fleisch und Blut übergegangen ist, in unser Wahrnehmen niederschlug, ja in unserm Auge lebt.

Platon allerdings ringt erst die Eigenschaften heraus aus den Dingen, die er zur Halbexistenz verurteilt, weil ja die Eigenschaften und (bald aristotelisch zu reden) die Formen an den Dingen das wirklich Schaubare sind. Platon gerade ist der Schauende; die Modernen aber sind blind wie einst der Cyniker, der da einwarf: er

sehe nur ein Pferd, aber keine Pferdheit. Nein, der Mensch sieht unmittelbar gerade das Gattungsmäßige und nicht das Einzelne; er sieht die allgemeinen Pferdemerkmale vor den individuellen dieses Exemplars. Und hat nicht schon Berkeley erkannt: wir fassen nicht die Kirsche, sondern an ihr nur die Röte, die Rundheit usw., also das Ideenmäßige? Und sind wirklich Platons Idee und Lockes idea nur namensgleich und sonst entgegengesetzt? Sind nicht vielmehr die Modi, die der Empiriker unmittelbar wahrnehmen läßt, inhaltlich eins mit Platons reinen Ideenbildern? So müssen wir dem „Schwärmer" Platon Abbitte leisten. Nicht seine Ideen sind abstrakte, künstliche, komplexe Phantome, sondern die Dinge sind es, die wir zu sehen uns einbilden. Die Ideen aber sind gerade das rein Schaubare an den Dingen.

Doch sind nicht die Ideen Phantome in ihrem Anspruch ewigen Seins? Aber sie widersprechen darin nur dem Fluß des Lebens, der wechselnden Erfahrung, nicht dem Schauen als solchem. Schauen heißt sich vergegenwärtigen. Vergangenheit und Zukunft sind unsichtbar. Im Wesen des Schauens liegt daher die Tendenz, die Gegenwart festzuhalten, liegt die Verewigung. Die immer schauenden Griechen sind die Verewiger, die Monumentalisierer der Akropolis, die Verächter der Zeit und des Werdens, die Entdecker des Seins als der ewigen Gegenwart, als der reinen Bildlichkeit. Aber das Leben flutet hinweg über das Sein, über alle Gegenwart und trübt die Reinheit der Bilder. Und so ist es Platons urhellenischer Drang, das Schauen zu retten über das Leben hinaus, die Bilder des Lebens über seinen Verlauf emporzuheben als seine Ideale, als seine innere Wahrheit, seine ewige Gegenwart. Und schon die Vorplatoniker suchten in Urstoffen, Zahlen, Seiendem, Elementen, Atomen, Begriffen die festen Typen der Welt, das immer Gegenwärtige, das ewige vis-à-vis, das reine Objekt. Der Zug zum Objektiven, zur vollen Realität, der Verweltlichungstrieb der Griechen ist aber im

Idealisten Platon nicht abgeschwächt, sondern verstärkt; er baut über der Welt noch eine Überwelt, weil ihm die sinnlich erlebte Welt noch nicht fest und klar, nicht präsent und plastisch, nicht schaubar, nicht objektiv genug ist. Er will in den Ideen das schwankende Leben verankern, das getrübte reinigen, das zersplitterte einigen. Die Ideen sind die Säulen der Welt, die Statuen, an denen der höchste Schaudrang sich sättigt — so wie für Aristoteles die Welt nur werdender Stoff ist, der zur seienden Vollendung, zur reinen Gestalt, zur Form strebt, zum wahren Kunstwerk. Man fasse die griechische Philosophie noch mehr wie die griechische Kunst als ein Streben zu höherer Vergegenwärtigung, reiner Gestaltung, klarer Weltformung, voller Objektivität.

Aber ach, die große Form zersprang, die Säulen brachen, die Statuen sanken auf der Akropolis, und der Sturm des Lebens fegte darüber hinweg. Es ist das Schicksal des Objektiven, zu zerfallen. Denn es ist die Konsequenz der Vielheit, noch größere Vielheit zu werden, sich zu zerstreuen. Den unersättlichen Weltdrang der Griechen, den Zug zur Lebensvielheit hatte die klassische Kunst zur Harmonie gebracht mit der urnotwendigen Lebenseinheit; sie hatte die Vielheit gebannt in die Einheit des Bildes, der Gestalt. Auch Platons Idee wie Aristoteles' Form war ein höchster Ausgleich der beiden Lebensforderungen, war Einheit der Vielheit, Allgemeinheit in der Besonderung, Ordnung der Welt. Und Platon hatte die von den Früheren grob als Einheit oder Vielheit oder als Einheit der Gegensätze gebotene Weltauffassung, die sich bei den Sophisten nur noch antithetisch zersetzen konnte, erst synthetisch gemacht, erst wirklich gebaut, hatte in seinen drei Seelenteilen und Ständen dem Leben drei Stufen, drei Richtungen, drei innere Dimensionen gegeben und hatte dabei das Individuum als Staat, den Staat als Individuum und damit beide zum erstenmal organisch gefaßt, und hatte insgesamt — das ist der Sinn seiner Ideenlehre wie seines

Staates — die Macht des Ganzen über den Individualismus des griechischen Lebens gespannt. Und noch deutlicher hatte der Biologe Aristoteles die organische Natur und den organischen Staat verkündet nach dem Motto: „Das Ganze früher als der Teil."

Aber die großen Klassiker, die sich dem Individualismus — zum Ausgleich, nicht zur Unterdrückung — entgegenstemmten, die gerade in der Stauung, in der Brechung des griechischen Lebenstriebes an seinem Gegensatz ihr Klassisches boten, konnten die Zersetzung nur aufhalten, nicht hindern. Und bald zerfiel mit dem griechischen Leben auch das griechische Denken in die Skepsis der Platoniker, in die Spezialistik der Aristoteliker, in den Schulstreit der stoischen und epikureischen Individualisten. Noch einmal zwar erhob sich in Plotin das griechische Denken himmelhoch über das zerrissene Leben zu reiner Schau der höchsten Einheit. Doch es war nur ein ekstatischer Moment wie ein letzter Schrei der Sehnsucht, wie in Selbstüberwindung des Hellenentums ein Hinabtauchen, Versenken der bunten Welt, ein Aufschwingen zur göttlichen Einheit, wenigstens als dem Urlicht, um doch noch einmal, noch einmal zu schauen —

Hellas brachte das Leben zur Anschauung, zum objektiven Sein; Hellas erst prägte das Leben zur Gestalt. Aber Hellas, das herrliche Hellas lebte sich aus mit seiner Tat. Hellas selber war, was es schuf: Tragödie! War der Held, der an seiner Tat zugrunde ging; denn jede Tat wird Schuld in ihrer Konsequenz, wie jede Lebensgeste, auch die befreiendste, wenn sie stehen bleibt, erdrückend wird und todbringend. Und Hellas' große Neuerung war Befreiung, war Entfaltung des Lebens zur Mehrheit, Ausspannung des Lebens zur Welt. Die Griechen waren die Verweltlicher des Lebens, die großen Säkularisierer, die Erzheiden. Sie duldeten kein Absolutes, kein Unendliches, kein Unbestimmtes. Sie waren die Lebensspalter und Lebensklärer und Lebenspräger. Sie gliederten das Leben und gestalteten es dadurch aus sich heraus zum Objektiven. Denn die Objekte

sind die peripherische Vielheit in jedem Lebenskreise, in dem das Subjekt das eine Zentrum ist. Als die Vervielfältiger des Lebens wurden die Griechen die Entdecker des Objekts. Denn als Vielheit fassen heißt unterscheiden und damit vergleichen und dadurch erkennen, und erkennen heißt schon als Objekt erfassen.

Aber die Griechen erfaßten nicht nur das rein Objektive, die Welt als Natur, sondern auch als Menschenwelt; sie objektivierten auch das Subjekt; denn sie vervielfältigten nicht nur das Leben, sondern auch die Lebenskreise und damit die Subjekte. Sie entdeckten auch das Subjektive in der Vielheit der Individuen. Sie wurden die Schöpfer der Selbsterkenntnis wie der Welterkenntnis. Sie spalteten das Leben zum ganzen Gegensatz von Subjekt und Objekt und spannten dadurch erst das volle Bewußtsein auf. Sie spannten den Gegensatz von Seele und Welt zur Klarheit und zerstörten dadurch das dämmernde Zwischenreich. Sie spannten die dumpfe Empfindung zur deutlichen Anschauung aus und schärften die vage Vorstellung zur Dialektik der Begriffe. Die Kraft des Willens und die gläubige Ahnung des Gefühls spalteten sie in der Aufklärung des Denkens, dieser Agonistik der Seele, wie sie das Leben selber in tausend Agone spalteten und die Gottheit in Götter und die Natur in Typen und die Wand in Säulen und das Land in freie Staaten und den Staat in freie Individuen. Das Leben kam ihnen zur Gestalt und das heißt zur Gliederung. Und als ewige Muster der Lebensgliederung, als Lehrer der Freiheit, der Bestimmtheit, der Klarheit, der Gestaltung, als Ausspanner des Lebens zur Wirklichkeit sollen die Griechen stehen bleiben im geschichtlichen Bewußtsein für die Zukunft, die ihre Signalstangen braucht, sollen sie stehen bleiben in der Schulung der Menschheit, und die Säulen der Akropolis sollen erglänzen im ewigen Mittag.

Aber das Leben ist organisch, und die Organisation verlangt außer der Gliederung auch die Bindung. Doch nur in klassischen Zeiten

und Menschen fand die hellenische Lebensvielheit ihren harmonischen Ausgleich, ihren organischen Halt zugleich in der Lebenseinheit. Dann aber ging die Vielheit ihren Weg abwärts, und die hellenische Lösung, die einst Erlösung gewesen, ward Auflösung. Die Lebenseinheit versank in die Lebensvielheit, das Leben zerfiel in der Gliederung, die Seele starb in der Welt. Und die Ruinen der Akropolis starrten in die Nacht —

Von der Weltschau zur Weltherrschaft

Die Weltgeschichte ist zugleich eine Geschichte der Menschenseele. Nicht nur weil sie in der Seele fortlebt als die Erinnerung und Erfahrung der Menschheit, als ihr Gesamterlebnis und damit ihr Bewußtseinsinhalt. Nein, Geschichte ist alles, was den Menschen über die Natur erhoben, was ihn zum Menschen gemacht. Geschichte heißt der Aufstieg des Menschen, und aller Aufstieg ist seelisch. Alle Frucht der Geschichte fiel der Seele zu — oder hat sich der menschliche Leib in den Jahrtausenden der Geschichte wesentlich verändert? Welthistorisch ist, was den Schatz der Seele bereichert hat. Das Erbe der Väter aber muß wieder erworben, darf nicht nur im Schlafe empfangen werden, weil es eben von der Seele für die Seele ergriffen werden muß. Gewiß, der bloß historische Geist ist ein Reaktionär; aber der unhistorische Geist ist ein Erzreaktionär; denn er ist wieder ein Barbar. Wer der Jugend die Heiligtümer der Geschichte verschüttet, wer Athen, Rom und Jerusalem begräbt, ist ein Räuber am Gute der Menschheit; denn es ist der Schatz der Seele, den er mit frevelndem Leichtsinn in den Strom der Vergessenheit wirft. Die stolze moderne Technik aber lernt der kluge Japaner in ein paar Monaten. Doch leben wir für Maschinen, für bloße Mittel? Ich appelliere an den strengen Naturforscher, oder selbst an den Materialisten, der die Seele ganz nach dem Leibe, ganz naturgemäß behandeln will. Ich appelliere an sein biogenetisches

Grundgesetz, gemäß dem die ontogenetische Entwicklung die phylogenetische rekapituliert. Heißt das nicht für die Seele, daß die Schulung des Menschen die Geschichte der Menschheit wiederholen soll?

Ja, es gibt ein Gesamtleben der Menschheit, weil es eine Weltgeschichte gibt, einen Wirkenszusammenhang der Völker, die wie Figuren eines Dramas sich aufeinander einstellen, sich in ihren Funktionen ergänzen und ablösen in Aktion und Reaktion. Völker treten hervor, weil die Organe gebraucht werden und bis die Organe erschöpft sind, für die sie vorzüglich geschaffen waren. So webt die Menschheit in ihrer Geschichte ihr Leben und baut sich selber ihre Organisation, indem sie in ihren Völkern der Reihe nach die Organe entfaltet, deren sie fähig ist. Denn das Leben ist vor lauter Einseitigkeit unendlich vielseitig. Das Leben drängt immer Einzelnes vor und will doch immer wieder ganz sein. So ruft in der Geschichte ein Held den andern und ein Volk das andere. Jedes Geschichtsvolk ist eine große Geste der Menschheit, in der ein Trieb des Ganzen Leben gewinnt oder eine seelische Lage zum Ausdruck kommt. Die Völker ergänzen sich in der Geschichte; denn die Funktionen der Seele müssen wie die des Körpers alle einmal in Wirksamkeit treten, wenn der Organismus gesund bleiben und gar wenn er sich entwickeln soll. Und die ganze Menschheit, aber schon jedes Volk wie jedes Individuum ist ein werdender Organismus, wie es eben das Kennzeichen alles Organischen ist, daß in ihm nicht nur das Kleine im Großen ist, sondern auch das Große im Kleinen. Jedes Volk ist die ganze Menschheit in besonderer Konstellation, mit besonderem Akzent.

Hellas hatte alle Buntheit der Menschheitstypen ausgestreut und war doch einseitig; denn seine Einseitigkeit war eben seine Vielseitigkeit. Hellas hatte alle Gegensätze des Lebens ausgespannt und sie im Denken noch geschärft und nur im klassischen Moment sie gebunden, so wie Platons Geist kynische Herbheit mit aristippischer Süße ausglich, wie er den heraklitischen Fluß zum eleatischen Felsen führte,

wie seine Akademie schon ein Garten Epikurs war, der zugleich vom Pathos der Stoa widerhallte, wie in seiner Kunst alle literarischen Künste, in seiner Wissenschaft alle Wissenschaften zusammenschlugen. Aber war nicht der attische Geist überhaupt, der in Platon nur gesteigert, nur noch einmal Geist geworden, selber schon ein Ausgleich, ein oft glücklicher und öfter unglücklicher, weil ein Ausbund aller Fähigkeiten, ein Ausbruch aller Leidenschaften, als den ja Parrhasios den attischen Demos malte? Und hatte nicht dieser attische Geist die Pole von Hellas umfaßt und in sich selber wie in den Tempeln seiner Akropolis dorische Kraft mit ionischer Feinheit zusammengeführt, in seiner Plastik Auge und Hand, Sichtbarkeit und Greifbarkeit zum Ausgleich gebracht und im Ganzen wie kein Volk und keine Zeit mehr auf Erden Ideales und Reales, Seele und Welt zu klassischer Harmonie gebracht?

Doch sie versank, die klassische Harmonie, für die Hellas gelebt, der schöne Ausgleich ging verloren, und Athen, diese Seele von Hellas, ward dreimal überwunden. Dreimal und immer stärker siegte über den Geist die Kraft — als spartanische, mazedonische, römische — es war die Rache der Kraft, die der hellenische Denker und Künstler zurückgeschoben, weil er das Bild des Seins und nicht die Wucht des Geschehens suchte. Dreimal und immer stärker siegte die Realität über die Idealität, die rauhe Praxis über die schöne Theorie des Hellenen, der schauen und nicht wirken, nicht arbeiten wollte, — so ward der Urattiker Sokrates geschlagen, dem Wissen schon Können, die rechte Theorie schon die rechte Praxis war. Dreimal und immer stärker siegte die Tat über die Schau, die Hand über das Auge, die Hand, die nun zur Faust ward, die nun nicht mehr bloß nach dem Auge plastisch formen oder tastend sich ausspannen, sondern auch packend sich schließen, nicht mehr bloß begreifen, sondern auch ergreifen, die Dinge nicht mehr als Bild, sondern als Beute fassen wollte. Was der Hellene mit Adlerblick erschaute,

ergriff der Römer mit der Adlerkralle, und er eroberte die Welt, die der griechische Geist erkannt hatte. Ist es nicht eine organische Folge, daß das Leben vom Auge in die Hand strömt, vom Hirnnerv in den Muskel, daß nach dem Gedanken die Tat kommt?

Der griechische Weltsinn fand seine natürliche Fortsetzung in der römischen Weltherrschaft. Es ist der Gang des Lebens selber, wie etwa im Verlauf des 19. Jahrhunderts das Volk der Dichter und Denker, der Weltdenker sich in ein siegreiches Volk der Weltwirtschaft wandelte. Im Leben eines Volkes löst eine organische Funktion, eine vortretende Geste die andere ab, und die Völker wiederum lösen sich im größeren Kreislauf ab als die Organe der Menschheit, und jede Menschheitsgeste bereitet sich vor, und jede lebt in der folgenden fort. Keine kommt ungesucht, und keine kommt vergebens. Sparta war der zu kleine, zu hellenisch individuelle Anlauf zu Mazedonien, das wieder der zu rasch, zu hellenisch visionär genommene Anlauf zu Rom war. Aristoteles' Geist beflügelte Alexanders Schwert, und pythagoreischer Ordnungssinn und stoische Strenge stählte die römische Kraft, die sie in Leben umsetzte. Das Denken selber nahm ja in der Stoa jene Wendung zum Wollen, zur Praxis, die eben der Weg zu Rom war.

Die Weltgeschichte entwickelt sich organisch wie die Seele, und wie die Seelenfunktionen gehen die Volksgeister ineinander über. Rom ist Griechenlands Lebensfortsetzung, ist das muskulös gewordene, Wille und Tat gewordene Hellas. Rom hatte griechische Bürgerfreiheit und griechische Differenzierungskunst in seine Herrschaft aufgenommen: divide et impera! Nach der despotischen Praxis des Orients, die nur dumpfe Empfindung zuließ, spannte der Hellene, indem er die Praxis zurückschob, die klare Anschauung aus und klärte sie immer höher zur Schönheit und höher zur Wahrheit, und nachdem sich das Leben in hellenischer Kunst und Wissenschaft ersättigt, floß es wieder in die nun hellenisch erleuchtete Praxis des Römers.

Man wird die Völker der Geschichte nicht verstehen, wenn man sie nicht als Stufen der Menschheit, als Missionen, als Berufe versteht, und man wird die Berufe nicht verstehen, wenn man sie nicht als Lebensorgane, als Funktionen eines Gesamtmenschen versteht. Der Grieche ist eben der Mensch als Künstler und Denker, wie der Römer der Mensch als Staatsmann und Jurist. Als das Leben höher schauen und denken wollte und sollte, ließ es Hellas erblühen, und als es danach größer wirken wollte und sollte, erweckte es Rom. Hellas spannte das Leben zur Welt aus, aber diese Welt blieb Bild, Vision, blieb geistige Erfassung. Rom brachte zur geistigen Erfassung die materielle, fügte den idealen Inhalt Griechenlands in die reale Form, fügte hellenische Kunst und Wissenschaft in den Rahmen von Recht und Staat, die erste Weltkultur in die erste Weltzivilisation. Rom gab dem hellenischen Weltgedanken rhetorisch-juristischen Ausdruck und militärisch-politische Ausführung. Rom war das technische Talent, das die Vision des hellenischen Genies verwirklichte. Rom gab dem hellenischen Geist den Körper. Rom ist so die äußere Vollendung von Hellas, deren es selbst nicht fähig war. Rom vollendet den griechischen Formensinn, indem es ihn in die Praxis umsetzt, vollendet den hellenischen Zug nach außen hin zu festigen, zu gestalten, indem es das Leben in äußeren Formen festlegt von der Grammatik und dem Recht bis zum Straßenbau, vollendet den hellenischen Zug zum Objektiven, indem es die Objekte selber ergreift, vollendet den hellenischen Weltsinn, indem es die Welt selber erwirbt, und vollendet Hellas' Heidentum, indem es den Heraklesmythus verwirklicht und in seinem Kaiser den Menschen zum Gotte erhebt, und ach, die Denkmäler eines Agrippa, eines Philopappos thronen vor den Göttern der Akropolis!

Doch gerade indem Rom Hellas vollendet, muß es Hellas überwinden und seine Lebenstendenz zur Umkehr bringen. Alle Fortsetzung führt zum Umschlag, alle Konsequenz zur Reaktion, weil das Leben als

organisches rund ist oder kreisläufig und nicht geradlinig und einseitig. Der hellenische Kopf auf dem römischen Herkulesnacken wird eben ein anderer. Das Denken, das zum Wollen wird, die Anschauung, die zur Tat wird, die Freiheit, die zur Herrschaft wird, muß sich ändern, muß sich wie zur Faust schließen, muß zur Einheit streben. Die hellenische Lebensvielheit, die sich zur Welt ausspannt, muß, wenn sie wirklich die Welt umspannen will, umschlagen zur Lebenseinheit, die Hellas fehlte. Der peripherische Zug hellenischen Lebens mußte, indem er sich ins Universale steigert, wieder den Zentralsinn wecken, wie die extreme Demokratie den Tyrannen, einen Cäsar und Napoleon weckt. Der Grieche befreite den Menschen, formte ihn zur Persönlichkeit, gab ihm geistige und intellektuelle Haltung, kurz, er organisierte den Menschen, aber er verstand es nicht, die Menschen zu organisieren. Das Individuum durchbrach den Staat, und selbst Platons Staat kam nur aus einem größten Individuum, baute sich auf gemäß der Seele des Individuums und blieb nur seelisch, nur platonisch. Rom aber kommt hier als die organisch geforderte Ergänzung von Hellas, als seine Fortsetzung nach außen. Nach der größten Individualisierung kommt hier die größte soziale Organisation; nach der hellenischen Formung des Menschen die Formung der Menschheit zum ersten internationalen Staat. Die hellenische Differenzierung setzt sich fort, bis sie umschlägt in die römische Konzentrierung.

Das Leben selber als organischer Verlauf fordert diesen Umschlag. Denn das Leben ist Wechsel von Lösung und Spannung, das Leben selber ist der Organisationsprozeß, der eben fortschreitet im Wechsel von Gliederung und Bindung. Hellas mußte sterben, weil es vom Baum der Erkenntnis gekostet zu bloßer Unterscheidung, weil dem Leben in reiner Trennung, in bloßer Gliederung zuletzt der Atem ausgeht. Hellas, das den Menschen aus der Gattung erlöste, ihn vervielfältigte, mußte abgelöst werden durch Rom, das die Menschen

wieder zusammenschloß. Und Rom als die große Formung der Menschheit in Zentralisation und Subordination setzte sich fort im Romanismus, und sein Geist, sein Lebenszug kehrte immer wieder in der mittelalterlichen Hierarchie, im Barockstaat, im Empire, während dazwischen wieder Hellas durchbrach mit seinem Individualismus in Renaissance und Aufklärung. Dieser Wechsel von Befreiung und Einigung, von Differenzierung und Konzentrierung ist der große Atem der Geschichte als der Organisation der Menschheit. Die Geschichte ist das Leben der Menschheit. Leben aber heißt schon organisch sein und heißt schon wechseln, weil das Organische eben kein Sein ist, sondern ein Werden, ein Schwingen, ein Organisationsprozeß. Das Leben schwingt, indem es wechselnd sich entfaltet nach den einzigen Richtungen, die ihm gegeben sind, die in ihm liegen, nach den beiden Seiten des organischen Prozesses, der Bindung und Gliederung. In diesem Wechsel atmet der Mensch und die Menschheit, in diesem Wechsel ergänzen sich die Weltepochen der Geschichte.

Nach dem alten Orient mit seinen despotischen Massenreichen als Weltzeitalter der Bindung — Hellas als die klassische Gliederung der Menschheit, die in Rom und im romanischen Mittelalter wieder zur Bindung kommt, um in der Neuzeit sich wieder zu lösen zu freier Entfaltung! Und die Gegensätze des organischen Prozesses durchdringen sich zu immer höherer Organisation und weben wechselnd am Organismus der Menschheit. Die Neuzeit erneuert den hellenischen Individualismus, vor hellenischer Zersetzung geschützt durch die eingelebte Bindekraft des Mittelalters, wie Rom einst als Erbe von Hellas schon freier den Geist des Orients für Europa erneuerte. Rom vollendet sich und seinen Umschlag gegen Hellas im Cäsarentum, das bald zur Verschmelzung mit dem Orient hindrängend wahrlich nicht zufällig die Geburtsstunde teilt mit dem Christentum, dem es sich schließlich unterwirft, und wahrlich nicht zufällig

sich byzantinisch und hierarchisch fortsetzt. Suchte nicht auch das Mittelalter in den Kreuzzügen den Orient wie noch Napoleon die Pyramiden? Hellas aber war und blieb Europas Mutterland, und als Europas Leuchtturm strahlt die Akropolis ewig ins blaue Meer. Mochte vom Orient her die Perserbrandung den klassischen Felsen überfluten, schöner nur stiegen seine Tempel auf als lauter Siegesdenkmäler Europas. Mochte in der Türkenherrschaft schwerer, dauernder, lähmender die Hand des Orients auf diese Warte Europas fallen, unter Europas Schutze mußte sie doch sie loslassen, und frei ragen wieder die Ruinen der Akropolis in den goldenen Äther, Mahnungen der Freiheit, triumphale Zeugen jener Weltlichkeit, die Hellas inaugurierte, die Rom vollendete.

Und doch Ruinen! Denn Hellas mußte stürzen und Rom verfallen, weil sie zu weltlich, zu heidnisch waren, weil sie die Seele, die sie gar herrlich hinausführten zu Weltschau und Weltherrschaft, zuletzt versinken ließen in der Welt. Ja, von der Akropolis laßt euch die Reiche der Welt zeigen, das Bild des Erdkreises, den Rom unterwarf. Der aber die Reiche der Welt da anbietet, kann der größte Weise und Held, kann aber auch der Verführer sein. War's denn nur Lähmung und nur Zerstörung, was da aus Asien kam, der Wiege aller Religionen, der äußeren Heimat des Absoluten? Wie herrliche Kinder an der großen Mutter, wie beweglich sich ausspreizende Finger an der breiten Hand, so hängen ja die Länder Europas an Asien, aus dem da Urzusammenhänge der Menschheit herüberreichen, Urstimmen der Seele herüberklingen, Urquellen des Lebens Triebe und Träume, Fabeln und Ahnungen entströmen lassen, die erst im marmornen Hellas und im stählernen Rom gestaltet wurden, und aus dem heiliges Fühlen die Einheit der Seele höher erneuerte, die Hellas und Rom ausspannten zu den Weltfunktionen klaren Denkens und festen Wollens.

Heute aber, da das alte Asien, das verwunschene, totgeglaubte, von

seinem reifen Kinde Europa wieder entdeckt und wieder erweckt wird, da auch sonst die fremden neuen Zonen zu sprechen beginnen und zu jeder Stunde durch die Lüfte Kunde zusenden, heute ist's, als wolle die Erde zusammenklingen zu einem Gesamtleben, die ganze Erde, in deren Völkern die Kräfte der Seele schwingen, als solle endlich der Organismus der Menschheit in festerer Gestalt erstehen, an dem die Geschichte schon seit Jahrtausenden gewoben. Denn auch die Geschichte muß organisch verstanden werden wie alles Leben, das wechselnd sich entfaltet in Spannung und Lösung, in Bindung und Gliederung. Und wenn sich das Leben der Menschheit im Orient spannte und sammelte zu Pagoden und Pyramiden und babylonisch türmte und wenn es wiederum sich rundete und wölbte in den Kuppeln der Hagia Sophia und der Peterskirche, so kam es doch dazwischen zur Gliederung in den griechischen Tempeln, und als klassische Muster selbständiger Formung, reiner Bestimmtheit, als Künder der Klarheit und das heißt der Wahrheit und Schönheit, als ausstrahlende Fackeln der Weltlichkeit sollen sie in die Ewigkeit leuchten — die Säulen der Akropolis.

Der Baum des Lebens
oder der Seelenzug der Welt

In Hellas' prangende Welt tönt ein fremder Laut, eine Stimme aus dem verachteten Orient, ein Ruf vom unbekannten Gotte, den die allein nicht kannten, die alles kannten. Ungehört erst verhallend wie Ton in Licht, dann aber lauter und lauter schwellend zum brausenden Chor, bis sie, die Stimme aus dem Morgenland, Hellas' siegreichen Geist geistig besiegte, bis sie dem Abendland gab, was allein ihm Hellas nicht geben konnte, den großen Glauben, den Gott.

Hellas und Judäa, die Antipoden des Altertums und aller Geschichte, ja aller Menschheit überhaupt — so fremd, so fern einander und doch so nahe gerückt und — wer weiß wie früh? — schon durch Phönizier vermittelt, wohnend an den beiden Enden jenes östlichen Mittelmeerbeckens, in das einst alle drei Erdteile der alten Welt ihr Leben ausschäumten und das jetzt wieder Mittelpunkt der Geschichte werden will! Und dort diese zwei Länder: das eine vom Norden und Westen her gleich einer Kristallhand ins blaue Meer sich vorstreckend und ausspreizend, das andere in Wüstennähe zurückgezogen im innersten Südostwinkel! Und dort diese zwei Völker: das eine sich und Europa rettend vor dem Ansturm Asiens, das andere nach Asien sich rettend aus den Banden Afrikas und beide durch diesen Befreiungsakt zum Volksbewußtsein, zur Geschichtsbedeutung erhoben, beide als die kleinsten Völker der alten Welt umdroht und zuletzt überwältigt von großen Reichen, und doch in Freiheit und Besonderheit innerlich erstarkt zu führenden Völkern der Vergeistigung und darum zu Völkern der Ewigkeit, das eine die Lebensvielheit vergeistigend und darum das Schöpfervolk von Kunst und Wissenschaft, das andere die Lebenseinheit vergeistigend und darum das

Heimatsvolk der Weltreligionen, das eine den Menschen in die Weite der Welt hinausführend und das andere zum Himmel ihn emporführend, das eine das Auge des Geistes ihm öffnend zur Schönheit und dann zur Wahrheit, das andere das Herz ihm öffnend zum Glauben und dann zur Liebe, das Weltvolk und das Gottesvolk, das säkularisierende und das sanktionierende, das Volk des Klassischen und das Volk des Heiligen, das Volk der Künstler und Denker und das Volk der Propheten und Apostel, das Volk der Statik, der Form, die das Sein bindet, und das Volk der Dynamik, des Gesetzes, das zum Sollen das Geschehen bindet, das Volk, das den Bund mit der Natur, mit der Mutter Erde, und das Volk, das den Bund mit Gott, mit dem Vater im Himmel geschlossen, das Schiffervolk an der Marmorküste und das Hirtenvolk am Wüstenrande, das Volk der Raumverklärung, der schönen Gegenwart und das Volk der Geschichte, der Zeitverklärung, das von der heiligen Erinnerung lebt und von der messianischen, eschatologischen Hoffnung, das Volk der Literatur und das Volk eines Buches, das Volk der Bilder und das Volk bildloser Offenbarung, das Volk der Individualitäten und das Volk des Absoluten, und so das eine der ewige Geist des Okzidents und das andere der ewige Geist des Orients, und so beide eingegangen ins Geistesblut der Menschheit! Denn im Leben der Menschheit bedingen und ergänzen sich der Geist des Morgenlandes und der Geist des Abendlandes, wie im Leben des Tages Morgen und Abend nacheinander rufen.

In Hellenismus und Kirche durchdringen sich Okzident und Orient, und sie werden sich immer wieder durchdringen und immer wieder streiten, wie in der deutschen Seele Sollen und Sein, Fordern und Verklären, Luther und Goethe, Kant und Hegel streiten. Sie müssen streiten und müssen sich finden wie Dualismus und Monismus streiten und sich finden müssen; denn das weiterziehende Leben spannt immer Brücken und immer höhere über immer tiefere

Abgründe. Ist doch das Organische Einigung und Trennung zugleich und die Seele zugleich die Einheit des Leiblichen und Erhebung darüber; bald weltliebend, bald weltüberwindend steigt sie in diesem Wechsel immer bewußter empor. Es gibt einen Gang der Seele zur Welt, den Hellas bahnte und Rom vollendete in seiner Welteroberung, und es gibt eine Heimkehr, einen Gang der Seele aus der Welt, und hier nennt man Moses den Führer und Christus den Vollender in der Weltüberwindung. Auch Rom überwand die Welt, aber nur mit der Welt, mit der verweltlichten Seele. Es war nur äußere Überwindung, und gerade als sie vollendet war, mußte die innere Überwindung kommen. Als der Mensch die Welt sich errungen hatte, fand er, daß sie schal sei, und der Sohn des Legionars ward Mönch. Als die Seele die Welt umfaßt hatte, mußte sie die Welt verachten; denn es ist das Wesen der Seele, sich immer höher zu schwingen. Die Reiche der Welt legte Rom ihr zu Füßen. Aber sie wollte mehr; denn sie fühlte sich höher selbst als der Weltmonarch. Das in Hellas gespaltene Leben ließ Rom wieder zur Einheit schwingen, zur äußeren Einheit. Aber es gibt eine Lebenseinheit noch hinter der Welteinheit; denn das Leben ist größer als die Welt, die nur erlebte, wie der Himmel größer ist als die Erde. Nicht nur die Länder wurden ein Reich; auch die Seelen, die Hellas befreit hatte, strebten zum Reich, und hoch über dem Kaiserthron erhob sich der Gottesthron.

Der Zirkel der Erkenntnis

Doch treiben wir Geschichte oder suchen wir Wahrheit? Aber hat nicht Hegel in tieferem Sinne recht, daß die Wahrheit sich in der Geschichte entfaltet, dem wahren Weltgericht? Die Wahrheit entfaltet sich; denn auch die Wahrheit ist organisch, auch die Wahrheit lebt und ist darum geschichtlich. Die Geschichte ist die Offenbarung der Menschheit, ist die Summe menschlicher Erhebung,

menschlicher Variation über die Konstanz der Natur, dieser reinen Weltlichkeit. Das sich Erhebende, Variierende aber ist die Seele, und so ist Geschichte im tiefsten Grunde Ringen der Seele mit der Welt. Und kann auch die Wahrheit anders hervortreten? Ist nicht alle Erkenntnis ein herausgerungenes Verhältnis der Seele zu einem Weltlichen, des Subjekts zu einem Objekt? Auch jede Erkenntnis ist Weltüberwindung, doch nur im Einzelnen der Welt, und so sind schon die Hellenen Weltüberwinder gewesen, doch als Individuen über Spezielles, als Einzelne über Einzelnes. Da aber die Welt eben die Summe des Einzelnen, das Viele des Lebens ist, so wurden die Hellenen gerade die Weltentdecker und blieben es und kamen nicht über die Welt hinaus.

Aber ist nicht die Welt das Ganze? Ist nicht alles, was ist, in der Welt? Ist nicht das Leben nur in der Welt, sind nicht die Seelen klein eingebettet im Kosmos? Oder ist nicht die organische Natur ein winziger Ausschnitt der anorganischen? Und wenn ein Gott ist, was doch eine kühne und ziemlich überflüssige Hypothese scheint, kann er mehr sein als die Weltseele, d. h. die Seele in der Welt? Oder kann etwas außer dem sein, was alles ist, außer dem All? So spricht der Versucher. Aber ist er nicht unwiderleglich? Gewiß, so unwiderleglich wie sein Antipode, der da spricht: Ist nicht die Welt nur gegeben, nur erkennbar, beweisbar als Inhalt des Bewußtseins? Kann ich von der Welt anders wissen, als sofern ich von ihr weiß, als in meinem Wissen? Ist nicht die Welt nur das Gewußte, Erfahrene, Empfundene? Ist also nicht die Welt im Bewußtsein, das All in der Seele? Gewiß, die Welt läßt sich ebenso in die Seele hinein abtragen wie die Seele in die Welt hinaus, d. h. das Objekt der Erkenntnis läßt sich ebenso ins Subjekt auflösen wie das Subjekt ins Objekt. Es sind die beiden Pole der Erkenntnis, in denen sie versiegt; denn die Seele bleibt leer und die Welt bleibt unerkannt, wenn nicht die Seele die Welt außer sich, vor sich hat. Die Erkenntnis

fordert eine Selbständigkeit ihrer beiden Faktoren, fordert ihr Subjekt wie ihr Objekt, und so fordert sie den Dualismus, das Auseinander von Seele und Welt.

Aber im bloßen Auseinander von Seele und Welt versagt auch wieder die Erkenntnis und verhaucht in die Skepsis, die eben nur die Fremdheit sieht zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis und damit die Unerreichbarkeit der Erkenntnis. Heißt nicht erkennen Unbekanntes durch Bekanntes erfassen, also Fremdes durch Eigenes? Und so muß die Seele sich selbst in der Welt und die Welt in sich wiederfinden, um erkennen zu können. Und so haben auch der naturalistische wie der idealistische Monismus ein gewisses Recht in der Erkenntnis so gut wie der Dualismus und die Skepsis. Sie haben alle relativ recht und absolut unrecht; denn sie konstituieren erst zusammen das Wesen der Erkenntnis. Damit Erkenntnis sei, müssen Seele und Welt dualistisch auseinanderstehen, müssen sie in der Skepsis ringen, müssen sie monistisch sich ineinander finden. Die Erkenntnis fordert zugleich Auseinander und Ineinander von Seele und Welt, d. h. aber sie fordert ein organisches Verhältnis als Gliederung und Zusammenhang. Dies ist das Wunder der Erkenntnis, daß Seele und Welt sich gegenseitig zugleich außer sich und in sich haben, daß dabei — vom Seelenstandpunkt — das Drinnen das Draußen in sich faßt und — vom Weltstandpunkt — der Teil das Ganze in sich faßt. An der Tatsache der Erkenntnis scheitert jeder Materialismus, jeder Subjektivismus, jeder absolute Dualismus. Denn Erkenntnis ist zugleich Trennung und Durchdringung von Seele und Welt, und so wird ihr nur die organische Auffassung gerecht.

Seele und Welt tragen sich gegenseitig in sich. Und dies wäre das größte Rätsel, ja eine Unmöglichkeit, wenn man — wie Dualismus und Monismus — sie in ihrem Verhältnis material auffaßt als Zweiheit oder Einheit des Seins und nicht vielmehr formal als Subjekt und Objekt, die eben nicht im Sein, sondern in der Funktion

verschieden sind und darum sich austauschen können. Unser Monismus bildet sich ein, den substantiellen Begriff der Seele überwunden zu haben, während er ihr doch nur eine Substanz mit dem Körper gibt. Und dabei verwischt er noch ihre Funktionen oder löst sie in bloße Erscheinungen oder Betrachtungen auf. Nimmt man aber Seele und Welt in wirklichen Funktionsunterschieden als Subjekt und Objekt, dann begreift man, daß keine Substanz sie hemmt, sich auszutauschen, daß auch das Subjekt objektsfähig, auch das Objekt subjektsfähig sein, auch die Seele Welt, auch die Welt Seele enthalten kann.

Man muß erst wieder einmal schauern vor dem ganzen Abgrund des Erkenntnisproblems; man muß in diesem Irrgarten wie Malebranche alle Wege und Auswege versucht haben ohne die Staatsstreichgelüste eines Descartes. Man muß das Rätsel auskosten: wie komme ich zu einer Welt? Und wie kommt eine Welt zu mir? Ich bin in der Welt und die Welt ist in mir — das ist der Zirkel der Erkenntnis. Wie kann das Draußen drinnen sein? Wie kann das Ganze im Teil sein? Es gibt Erkenntnis weder, wenn alles Welt ist — dann fehlt das Subjekt der Erkenntnis —, noch wenn alles Seele ist — dann fehlt das Objekt der Erkenntnis —, noch wenn Seele und Welt absolut eins sind — dann fehlen Subjekt und Objekt —, noch wenn sie absolut verschieden — dann ist nicht zu verstehen, wie sie als Subjekt und Objekt sich finden können. Denn dies ist ein Lebensverhältnis: das Subjekt erlebt ein Objekt, und alle Erkenntnis ruht auf Erlebnis. Erkenntnis ist ein Auseinander (von Subjekt und Objekt) im Ineinander (des Erlebens). Wie sie vom Auseinander zum Ineinander kommen, ist nimmermehr zu verstehen. Aber daß das Ineinander zum Auseinander, das Leben zum Bewußtsein sich spaltet, ist nicht nur möglich, sondern Tatsache. Das Leben ist früher als das Erkennen, und das Erkennen ist ein fortgesetztes Erwachen.

Aber wenn Erkennen auf Erleben ruht, ist das Erleben nicht in mir? Und ist dann nicht alles Erkennbare wieder ins Subjektive, die Welt in die Seele gebannt? Wie kann ich mehr erkennen als ich bin? Wie kann mein Bewußtsein mehr enthalten als mein Bewußtsein, als meine Seele, als mich selbst? Hier gibt's nur eine Rettung. Erkennen ruht auf Erleben. Ich erkenne mehr als ich bin, weil ich mehr lebe als ich bin. Denn Leben ist mehr als Sein. Ich lebe nicht nur mein Leben, sondern auch das Leben der Welt, die in mir lebt. Ich durchlebe die Welt, wie sie mich durchlebt. Ich erlebe die Welt, d. h. ich erlebe meinen Lebenskontakt, meine Gemeinschaft mit der Welt. Urfremdes kann mich nicht berühren, kann mir nie Erlebnis werden. Erleben heißt schon Gemeinschaft erleben, den Lebensprozeß mit etwas teilen. Da nun alle Erkenntnis auf Erleben, damit auf ursprünglicher Gemeinschaft beruht, so fordert die Möglichkeit der Erkenntnis schon das Allleben, den organischen Charakter der Welt. Und dieser Satz gibt nicht kühne Phantasie, sondern einzig mögliche Rettung. Sonst bleibt nur der Sprung in den Abgrund des Solipsismus oder ins asylum ignorantiae, in den Wunderglauben.

Kraft und Stoff in Gegensatz und Übergang

Die Kinder und die Dichter wissen's: ihnen lebt alles, ihnen ist alles brüderlich, doch nur ihnen, den Kindern und den Dichtern, die uns die Kindheit zurückzaubern. Die Erkenntnis ruht auf dem Allleben, aber sie ruht eben nur darauf. Hätte der absolute Monismus recht, wäre die Welt nur Einheit, dann gäb's keine Erkenntnis, ja nicht einmal Leben; denn das Leben erlischt in der reinen Einheit. Und auch wenn die Welt nur gleichmäßiges Leben, das Leben kommunistisch verteilt wäre in der Welt, gäb's noch keine Erkenntnis, ja nicht einmal wirkliches Erleben. Denn erkennen, ja schon erleben, heißt überwinden. Wir erleben nur, wenn wir über etwas

hinwegleben, wenn wir innerlich stärker sind als das Erlebte. Erkenntnis ist ein Sieg. Ja schon das Erwachen der Seele ist eine Tat. Das Subjekt entsteht erst, indem es sich vom Objekt befreit.

Erhebung ist das Wesen der Seele. Und *an sich* kann alles sich erheben wie alles sinken, kann alles Subjekt und alles Objekt werden. Auch das kleinste Volk kann vom Mut der Seele leuchten, indem es sich gegen das größte erhebt; auch die größte Masse kann toter Amboß sein unter dem Hammerschwung eines Einzelnen; auch der zertretenste Sklave kann innerlich König sein und Herr seines Herrn. Alles kann sich erheben, kann Kraft, kann Seele werden, und alles kann sinken, kann Stoff, kann Körper werden. Und es sinkt schon, wer still steht. Die Seele steht nimmer still; denn sie ist nicht, sondern sie schafft sich, bildet sich beständig, sie ist nur im Aufschwung als ewige Ermannung. Im Ruhen entschläft sie. Aktive Funktion ist die Seele, wie der Körper passive; Freiheit ist die Seele, wie der Körper Notwendigkeit, und darum ist aller Idealismus Freiheitslehre, wie aller Materialismus Determinismus. Aber Freiheit und Notwendigkeit bedingen sich, wie Seele und Körper sich bedingen (d. h. aber noch nicht Einzelseele und Einzelkörper). Es sind die Gegensätze, die sich spalten aus der Indifferenz durch das träumende Zwischenreich zum vollen Erwachen. Und es gibt ein immer höheres Erwachen. Was heute Tag, ist morgen als Dämmerung überwunden. Was heute Wahrheit, ist morgen Mythus. Aber auch was heute Mythus, galt gestern als Wahrheit. Und die Dichter erscheinen immer dichterischer und die Kinder immer kindlicher. Immer ferner wandern wir der Heimat, dem Urzustand, immer tiefer gräbt sich in der Schärfung des Bewußtseins der Gegensatz des Subjektiven und Objektiven und damit des Geistigen und Materiellen. So gibt es Grade der Seele wie Grade des Körpers — denn beide sind Funktion, und für beide gibt's keine Substanz. An sich ist alles seelenfähig und alles körperfähig, und alles als seelisch d. h. subjektiv

wie als körperlich d. h. objektiv auffaßbar. Rein als Objekt auffassen heißt als Fremdes zum Selbst, als Anderes draußen, d. h. sinnlich, d. h. körperlich auffassen. Als Objekt auffassen heißt auch schon mehr oder minder unter sich auffassen, im Absinken, in der ὁδὸς κάτω, passiv, mechanisch auffassen und damit determinieren. Und als Subjekt auffassen heißt wie sich selbst, heißt brüderlich, als Person, als Seele, dynamisch auffassen.

Aber hat darum jener letzte, feinste Monismus recht, daß Seele und Körper nur Sache der Auffassung sind, so wie man etwa im Satze durch Umformung das Objekt zum Subjekt erheben kann? Doch der gute Monist ist so liebenswürdig, dabei sich selbst zu vergessen. Er vergißt, daß die Auffassung selber doch nicht bloß Sache der Auffassung, sondern wirklich ist, schon die Aktion eines Auffassenden auf ein Aufgefaßtes ist und damit schon Subjekt und Objekt als Wirklichkeiten enthält. Und der Monist vergißt, daß man auch im Satze nicht beliebig das Objekt zum Subjekt erheben kann, sondern nur als Passivum oder mit einem andern Aktivum. Und er vergißt, daß doch nicht zufällig das „Körperlichste", der Stein so leicht, aber das „Seelische", unser Selbst so schwer objektiv zu fassen ist. An sich ist alles seelischer und körperlicher Auffassung fähig; aber es muß doch seinen Grund haben, warum wir das eine mehr seelisch, das andere mehr körperlich auffassen. Oder ist unsere Auffassung nur ein Spiel mit einer Puppe, die wir beliebig kleiden? Woher haben wir dann die Puppe und woher die Kleider?

Wir fassen so auf, weil wir so leben. Wir erleben in Seele und Körper Eigenes und Fremdes und fassen danach alles mit uns oder gegen uns auf. Seele und Körper sind als Auffassungen möglich, weil sie als Funktionen Wirklichkeiten sind. An sich ist alles seelenfähig wie körperfähig. Doch faktisch ist da ein beständiger Unterschied, eine beständige Erhebung des einen über das andere als Seele über den Körper. Die Seele ist Sieg, der Körper Fall und so die Welt

Geschichte. Der Monist aber setzt Siegen und Sinken gleich, hebt so das Geschehen und damit die Welt auf; er setzt die Indifferenz in Permanenz. Die organische Auffassung aber rettet nicht nur Geist und Natur und damit Geistes- und Naturwissenschaft in ihrer Besonderheit, die der Monist preisgeben muß, sondern sie rettet auch, was für den Dualisten immer der schwache Punkt war, das Zwischenreich der Biologie, das alte Kampfesfeld der Idealisten und Naturalisten, der Vitalisten und Mechaniker; sie rettet es, weil sie einen Übergang kennt zwischen Seele und Körper. Ja, es gibt eine Biomechanik; denn jeder Organismus trägt seinen Mechanismus in sich. Es gibt eine Beharrung in den Lebewesen, und die Beharrung d. h. die mechanische Gesetzlichkeit, die Trägheit ist das Wesen des Körpers wie der Aufschwung das Wesen der Seele. Aber es gibt auch eine Variation und damit ein Übermechanisches in den Lebewesen, das gerade die großen Physiker, ein Robert Mayer wie ein Helmholtz, ein H. Hertz wie ein Thomson ihnen nicht abzustreiten wagten. Gewiß, es gibt auch eine Seelenmechanik, ein Absinken der Seele in die Regel, eine müdere Seele, die der experimentelle Psychologe auffängt. Doch diese Seele als Natur, naturwissenschaftlich erfaßt, bezeugt eben wieder nur den Übergang von Geist in Natur, von Seele in Körper. Das Genie aber wie der Heldenaufschwung, kurz das wahrhaft Seelische, bleibt unberechenbar.

Warum die Weltwesen durchaus nach einer Seite zerren? Oder wenn es nicht geht, warum sie in zwei fremde Reiche auseinanderreißen? Denn das sind die Prokrustesmethoden des Monismus und Dualismus, der beiden Weltvergewaltiger. Der eine zerstört über der Entwicklung die Unterschiede und der andere über den Unterschieden die Entwicklung. Der eine läßt die Welt kriechen und zieht sie zur Schnecke herab; der andere läßt sie springen und macht sie dadurch zum Wunder. Und mit dem einen Weltsprung vom Anorganischen zum Organischen ist es ja nicht getan; denn der Dualist

empfindet die Kluft vom Tier zum Menschen mindestens ebenso tief. Und muß man nicht wiederum den Sprung vom Idioten zum Genie ebenso weit schätzen, wenn man die ganze Geisteswelt, die sie trennt, wirklich in Ehren halten will? Und ist der Schustersſohn Kant leichter erklärlich als der tierentsprossene Mensch? So muß der Dualist schon zum Triadisten oder Tetradisten werden und mehr, wenn er auch noch das Göttliche hoch über dem Menschlichen sieht. Und über allen Unterschieden kann er doch die Entwicklung in der Welt so wenig leugnen wie der Monist die Unterschiede. Und doch versteifen sich beide auf ihren Akzent, blind gegen das Andere.

Aber Organisches und Anorganisches sind sich in letzter Zeit wunderbar nahe gekommen und drängen auf einen Übergang, d. h. aber nicht, wie der Monist will, auf einseitige Unterordnung des Organischen unter das Mechanische. Auf der einen Seite leistet der mechanische Eingriff immer mehr in der Medizin und im biologischen Experiment bis zu Wunderwirkungen der Regeneration. So scheint sich der Mechanismus immer höher ins organische Reich hinaufzuziehen — und er soll's schon um der Heilpraxis willen. Nur darf der Mechaniker nicht vergessen, daß er selber nicht mechanisch ist, daß er selber mit mechanischen Mitteln die Rolle des organischen Bildners spielt. Auf der andern Seite aber wird das Reich des Anorganischen im Masseneinbruch erobert durch die nun entdeckte Mikrobenwelt. Und schließlich verliert die anorganische Welt selber ihre materielle Härte, da nun sogar die Atome sich zersetzen. Und am Atomismus hängt ja, wie schon Stallo zeigte, der absolute Mechanismus. Wenn aber jetzt die nur stoßbaren Klotze sich in schwingende Systeme lösen, sind sie dann nicht den Organismen weit entgegengekommen? Doch davon sprechen wir noch; jedenfalls aber hat in der Elektronenlehre (wie auch z. B. im Neolamarckismus) die Funktion über die Substanz gesiegt, und in der Funktion können Organisches und Anorganisches, können alle

Weltgegensätze zusammenkommen, in der Funktion können sie auch auseinandertreten.

Die absolute Gültigkeit der mechanischen Gesetze ist — zum Teil schon vor der Entdeckung der Radioaktivität — unsern ernstesten Naturforschern zweifelhaft geworden. Heißt dies nun, daß sie für diese sichtbare Welt nicht gelten? Nein, sie gelten, aber nicht als Notwendigkeiten, sondern als Tatsachen, und jeder Naturforscher, der noch von Notwendigkeiten spricht, ist ein Mystiker. Sie gelten relativ, nicht absolut, und sie gelten gerade für die sichtbare Welt, die gerade darum sichtbar ist, weil sie beharrend ist und also der Mechanik entsprechend. Die beiden Kennzeichen des Körperlichen, das subjektive und das objektive, die Sinnfälligkeit und die Beharrung hängen eben zusammen. Wäre es anders, so wäre diese Lehre keine Lehre mehr, sondern ein zufälliges Konglomerat. Der Körper ist das Sinnliche, das nur als ewiges Objekt Faßbare, weil er beharrender ist als wir, weil wir über ihn hinwegleben. Nur uns gegenüber, die wir lebendiger sind, sind die „Körper" tot; im absoluten Sinne sind sie nur schlafend, wie auch wir nicht im absoluten Sinne wach sind, sondern träumen. Nur für uns sind es „Körper", starre Substanzen. Oder fehlt's ihnen an Bewegung? Der starrste Fels enthält ja einen tollen Wirbel an Bewegung, und das Festeste, das wir ersinnen können, die Erde ist ja in so rasendem Lauf, daß keine Menschenerfindung ihr nachkommen kann. Das scheinbar Feste ist eben nur das regelmäßig Bewegte, und weil so regelmäßig, darum so rasch bewegt, zu rasch für unsere Sinne.

Und doch ist die Substanz kein leeres Wort; aber sie stammt von der Seele, nicht vom Körper, und sie besteht nicht außer der Funktion, sondern in ihr als Einheit der Funktion, selber als Funktion, als Einssetzung. Die Einheit stammt aus der Seele, die sich selbst identifiziert und erst aus sich Anderes identifiziert und damit substanziiert. Im Wesen des Subjekts liegt die Selbsterfassung als Einheit

gegenüber einer Mehrheit von Objekten, die es aber wieder nur nach sich als Mehrheit von Einheiten und so „substantiell" erfassen kann. Das Subjekt kann das Objekt nur in der Mehrheit fassen, weil es mit einem Objekt sich ineinsleben, also seinen Unterschied aufheben würde — ein doppelter Beweis, daß Subjekt und Objekt nicht Inhalt, sondern Form, nicht „Substanz", sondern Funktion sind. Denn das Subjekt lebt nur im Akt der Unterscheidung, in immer neuer Unterscheidung, versinkt aber schließlich mit jedem Objekt, gleichgültig welchen Inhalts, wenn es allein bleibt. Das Subjekt als solches hat keinen Inhalt; denn es kann sich über jeden Inhalt erheben — darin liegt die Freiheit, die sein Wesen ist. Auch das Objekt als solches hat keinen Inhalt; alles kann Objekt werden d. h. als Lebensinhalt vom Subjekt abgesetzt werden. Tatsächlich hat das Subjekt natürlich immer Inhalt, immer Bestimmtheit und doch zugleich immer Unbestimmtheit. Das Subjekt lebt nur im Befreiungsprozeß; darin liegt, daß es nie ganz frei und nie ganz unfrei ist. Wir werden die Seele nie fassen, wenn wir nur ihre Realität, ihr Sein, ihre Faßbarkeit suchen; sie lebt ebensosehr im Werden, im Übersein, in der Möglichkeit, in der Idealität; denn sie lebt, und Leben ist mehr als Sein. Das bloße faßbare Sein kommt gerade dem Objekt zu, d. h. dem Gefaßten. Das Subjekt aber ist das Fassende, das sich zwar auch selbst erfassen kann, ja muß, das aber im gefaßten Selbst, in seiner Objektivierung nie aufgehn kann, weil es ja immer noch als fassendes Selbst darüberschwebt.

Daß aber das Subjekt sich selbst auch zum Objekt machen kann, zeigt wieder den formalen Charakter beider, zeigt ihren Kernunterschied — denn das Objekt kann sich nicht selbst erfassen oder zum Subjekt machen — und zugleich ihren Übergang, ihre Brücke. Diese Brücke allein aber führt über den Abgrund des Erkenntnisproblems. Der Dualismus bleibt am Abgrund stehen, beim Auseinanderstarren von Subjekt und Objekt, von Seele und Welt, die nie zur

Erkenntnis zusammenkommen können. Idealismus und Materialismus bleiben je an einem Ufer und bilden sich ein das andere zu sich herüberziehen zu können. Der Parallelismus meint herüberzukommen, indem er die Ufer genau nebeneinander laufen läßt, d. h. er meint mit der Flußregulierung die Brücke zu haben. Der reine Monismus leugnet den Abgrund und springt hinein. Er läßt die Erkenntnis zerschellen, indem er Subjekt und Objekt in eins wirft und dadurch aufhebt. Schopenhauer erklärt die Brücke einfach für ein Wunder, d. h. er erklärt sie gar nicht, und er kann und darf sie auch nicht erklären; denn sie ist schon die Widerlegung des Pessimismus, die Aufhebung der bloßen Dissonanz zwischen Seele und Welt. Fichte baut die Brücke sozusagen aus Spinnweben, zieht das Objekt rein aus dem Subjekt, macht die Erkenntnis zur bloßen Selbsterkenntnis. Aber dazu muß das Subjekt sich selbst belügen, vor sich selbst Verstecken spielen, in einem Irrgarten immer nur sich selbst im Spiegel entgegenkommend. Doch solches Treiben ziemt mehr der Romantik als Fichte, ist mehr Spiel als Arbeit, unverständlich nicht nur in seinem Zweck, sondern auch in seiner Möglichkeit. Denn das reine Ich ist leer, und man weiß weder woher noch wozu diese Null sich multipliziert, wenn sie doch Null ist. Ist aber das Subjekt das sich Erhebende, dann ist es klar, daß es ein Anderes hat, über das es sich erhebt und immer wieder erhebt. Dann ist das Leben da als Kampf und Liebe und nicht bloß als Spiegelung. Und dennoch hat Fichte recht: das Ich muß sich selbst zum Objekt machen; aber er hat unrecht, daß er es nur sich selbst zum Objekt machen läßt. Denn es faßt sich nur dadurch, daß es Anderes faßt, und umgekehrt. Die Seele muß in und außer der Welt sein, muß sich wiederfinden in der Welt, d. h. nicht in der Welt aufgehn, so wenig wie die Welt in ihr; dann erst ist die Brücke da.

Wie kann das Ich sich wiederfinden in der Welt? Weil es nur Erhebung ist aus ursprünglichem Einssein mit der Welt. Nicht daß

es bloß in der Welt versunken wäre, die Welt ist ebenso in ihm versunken. Und darum können Ich und Welt auch nach der Scheidung sich gegenseitig in sich tragen — so löst sich jetzt das unlösbar scheinende Rätsel der Erkenntnis: die Welt ist in mir und ich bin in der Welt. In diesem Widerspruch der Erkenntnis liegt gerade ihre Möglichkeit, weil in ihm allein jene Brücke liegt zwischen Ich und Welt, die nicht nur idealistisch vom Ich zur Welt und nicht nur materialistisch von der Welt zum Ich führen kann, sondern als wirkliche Brücke von beiden zu beiden führen muß. Ein Widerspruch ist's aber nur für den, der Ich und Welt als Substanzen nimmt. Dann können sie nicht sich fassen und gegenseitig in sich tragen, sondern höchstens einseitig das eine das andere. Und jenes ursprüngliche Einssein ist auch nicht als reales Gemischtsein zu verstehen; dann fallen sie eben nachher auseinander und könnten sich höchstens stückweise noch festhalten. Nein, sie müssen ganz zusammen und doch zugleich auseinander sein können, und das ist nur möglich, wenn sie nicht in der Substanz, sondern in der Funktion verschieden sind. Und wirklich: wird ein Ding dadurch schon ein anderes, daß es diesem oder jenem Subjekt zugehört? Könnte nicht sogar derselbe Seeleninhalt, den ich in mir trage, noch einmal ohne mich da sein? Und könnte nicht an sich ein Ich seinen Inhalt, seine Eigenschaften wechseln und doch dieses Ich bleiben? Das Ich ist eben nicht, wie der Positivist will, eine Summe von Eigenschaften, von Vorstellungen und Empfindungen, sondern es *hat* sie. Das Ich kann sich über jeden Inhalt erheben, weil es selber eben nicht Inhalt, sondern Form ist. Und gilt's nicht vom Organismus überhaupt, daß er nicht als Substanz, sondern als Funktion besteht, daß er im Stoffwechsel seinen ganzen Inhalt austauschen und doch derselbe bleiben kann? Hat nicht schließlich allgemein der frühe Kant recht mit dem Nachweis, daß ein Ding als derselbe Inhalt, dieselbe Summe von Eigenschaften zweimal existieren könne, also der Inhalt zur Identifizierung nicht

ausreiche? Es ist Zeit, daß nach dem bloßen Inhaltskultus des 19. Jahrhunderts, das materialistisch war, auch wo es sich idealistisch drapierte, wieder einmal die Form über den Stoff siege.

Der Inhalt ist das Faßbare, Beharrende, Stoffliche; bloßer Inhalt wäre so bloßes Objekt und existiert so wenig wie bloßes Subjekt, und selbst der Materialist kann den Stoff nicht ohne Kraft bestehen lassen. Bloßer Inhalt oder Stoff wäre tot und bloße Kraft oder Form leer. Die Kraft muß sich im Stoff entfalten, um zu leben. Kraft und Stoff sind ursprünglich eins — hat so der Materialismus recht mit seiner Stoffbetonung? Nein, ebensogut der idealistische Dynamismus mit seiner Kraftbetonung. Ein reiner Monismus hat recht — aber nur für den Anfang. Der Anfang ist hylozoistisch, für die Welt wie für die Weltweisheit. Hegel, der soviel klüger war als alle seine Spötter, wußte es: die Weltstufen und die Denkstufen entsprechen sich; aber er wußte nicht warum: weil beide Lebensstufen sind. Nach dem Hylozoismus des 6. Jahrhunderts v. Chr. treten im 5. bei Empedokles und Anaxagoras zuerst Kraft und Stoff auseinander, um schließlich als Geist und Natur bei Platon gegenüberzustehen. Und nach der äußersten Spannung ihre Wiederannäherung und Einstellung als Form und Stoff bei dem Biologen Aristoteles und dann die Rückkehr wieder bloß zu Kraft und Stoff im Monismus der Stoa.

Was aber scheidet Kraft und Stoff, die sich zu Seele und Welt und schließlich zu Geist und Natur entfalten? Die Kraft das Aktive, der Stoff das Passive, die Kraft das sich Erhebende, der Stoff das Träge, die Kraft das Variierende, der Stoff das Konstante, die Kraft das einheitlich Geschlossene, der Stoff das in die Mehrheit Auseinandergehende, sich Ausdehnende, sich Zerstreuende. Nun aber ist es eben für uns das Wichtigste, das Neue und Erlösende, daß es einen Übergang gibt zwischen Kraft und Stoff — gewiß eine Paradoxie, aber besser eine Paradoxie als eine Phrase, wie sie der

Monismus bietet, indem er Kraft und Stoff einfach eins sein läßt. Und besser eine Paradoxie als eine Antinomie, als jene Fremdheit von Kraft und Stoff, von Geist und Natur, mit der der Dualismus das Welträtsel nicht löst, sondern stehn läßt. Aber die Paradoxie hat recht, wenn sie die Möglichkeit und die Fruchtbarkeit für sich hat und gegen sich nur die Gewohnheit, die Trägheit. Wir selber sind noch zu sehr Stoff und sollen mehr Kraft werden. Und erleben wir nicht selber in uns diesen Übergang in der Ermannung? Und was erlebt wird, ist ja am sichersten möglich, weil es am sichersten wirklich ist. Und möglich muß der Übergang schon sein, wenn wirklich Kraft und Stoff aus einer Wurzel stammen. Der Monismus aber, der sie in der Einheit, und der Dualismus, der sie in der Trennung läßt, heben mit dem Übergang Leben und Erkenntnis auf, die auf ihm ruhen. Doch der Übergang wird noch deutlicher und auch der Schein der Paradoxie verschwindet, wenn man eben Kraft und Stoff aus der Starre von Substanzen erlöst und sie als Qualitäten oder Funktionen erkennt, als gegensätzliche, die in Graden ineinander übergehen können, wenn man sie aus Substantiven in Adjektiva oder Verba umschaltet und sie so lösbarer macht. Es gibt eben ein Mehr oder Minder von Aktivität und Passivität, von Erhebung und Trägheit, von Variation und Konstanz, Geschlossenheit und Zerstreuung. Und darin ist der Übergang von Kraft und Stoff gegeben.

Und nun, da solcher Übergang sich mir logisch und psychologisch, erkenntnistheoretisch und metaphysisch aufgedrängt hat, finde ich ihn auch physikalisch vertreten und mit Experimenten belegt in einem neuesten, in Frankreich überaus rasch verbreiteten und beachteten Werk: „Entwicklung der Materie". Hier werden nun Kraft und Materie als nur verschiedene Formen — die Materie als die stabile, die Kraft als die instabile Form — desselben Grundwesens aufgezeigt, hier wird der Tod des alten Dogmas von der Unzerstörbarkeit der Materie verkündet und vielmehr das beständige Verschwinden

der Materie, ihre beständige Verwandlung in Energie und damit der Übergang zwischen der Welt des Ponderablen und des Imponderablen gelehrt und insgesamt auch der sogenannten anorganischen Natur eine Lebensentwicklung zugesprochen. Sonderbar ist nur, daß dabei von jenem Leben nur das Sterben gezeigt wird, nur die „Dematerialisation", der doch eine Materialisation als mögliches, ja notwendiges Komplement entsprechen muß. Aber wenn auch hier der Übergang nur nach einer Seite beachtet ist, wo er exakt belegt werden konnte, er ist doch aufgezeigt und damit eine vielleicht noch kühn erscheinende Konsequenz der jüngsten Resultate der Naturforschung gezogen. Denn fest steht heute, daß die roh mechanische Welt als Zusammensetzung starrer Blöcke aufgehört hat, daß die Welt vom Größten bis ins Kleinste aus sich bildenden und lösenden schwingenden Systemen besteht — und heißt das nicht, daß sie bis ins Äußerste organisiert ist? Trägt sie nicht auch darin das Kennzeichen des Organischen, wie es schon Leibniz als Unterschied gegen das Mechanische betonte: daß sie im Kleinsten ist, was sie im Größten ist? Wir leben in Atomen und tragen Gestirnwelten in uns — denn mit dem Sonnensystem pflegt heute jeder Physiker den erkannten Bau des Atoms zu vergleichen.

Der absolute Gegensatz des Organischen und Anorganischen muß fallen, aber wahrlich nicht zum Erschrecken des Idealisten, indem etwa nun alles mechanisch wird, sondern umgekehrt, indem alles organisch wird. Zeigt sich, daß die Systembildung und Schwingung bis ins Letzte der Materie geht, daß die Materie in Energie umwandelbar ist, daß sie sich „entwickelt", selbst verändert und vergeht wie die Lebewesen, so lebt sie eben, und damit ist die Pforte gesprengt, an der Jahrtausende vergebens gerüttelt, die Pforte zwischen Geist und Natur, zwischen Seele und Welt. Gibt's einen Übergang zwischen Kraft und Materie, so ist die Wechselwirkung ermöglicht, doch eben als Übergang, nicht als Wirkung eines Fremden auf ein Fremdes. Die

Fremdheit wie die Einheit von Geist und Natur zerstören uns Leben und Erkennen, der Übergang rettet beide. Ist die Materie ein Prozeß und nicht eine Substanz, ein Werden und nicht ein Sein, ein Zustand und nicht ein Wesen, dann ist ihr das Geisterreich nicht verschlossen. Aber nun soll auch der Physiker nicht erschrecken. Die Materie behält ihre materiellen Qualitäten, solange sie eben Materie bleibt. Sie behält ihre Trägheit, ihr Beharren als Materie viel fester noch als nach der bisherigen Auffassung, weil diese Eigenschaft ihr nicht fremd auferlegt, sondern ihr Wesen ist. Die Materie ist eben nicht eine Substanz, die träge ist, sondern sie ist das Träge der Welt, und für sie gelten die Gesetze der Mechanik — solange und soweit sie da ist. Der Geist aber wirkt auf sie nicht als Fremdes, sondern durch Übergang, indem er sich materialisiert.

Organischer Aufbau und mechanischer Verfall

Doch ich höre die Ankläger, und ich weiß, es ist ein grober Fehler, Geist und Seele zu „verwechseln", es ist brutal, Seele und Kraft zu verwischen, es ist ein arger Schnitzer, Kraft und Energie zu vertauschen, es ist eine Schande, Energie und Materie ineinanderzuwirren. Gewiß, es ist dies alles arg im Zeitalter des Energetismus, der die Materie selber zur Energie macht, im Zeitalter des Materialismus, der sie mit der Kraft, im Zeitalter des Monismus, der sie mit Seele und Geist einsetzt. Also einsetzen darf man, was doch weit mehr eine Vermischung ist als ineinander übergehen lassen, womit sich doch immer noch ein Unterscheiden verträgt. Nehmt sie als Welt- oder Lebensstufen — dann habt ihr das Recht der Einheit wie das Recht der Unterscheidung gewahrt. Die gesteigerte Quantität schlägt in andere Qualität um: darin liegt das Recht des Dualismus, der aber seinen Ursprung nicht vergessen darf; sonst schlägt er selber wieder in den Monismus zurück. Dualismus und Monismus sind sich gegenseitig Rächer und wie Rächer gewalttätig.

Die starre Zweiheit ruft die Einheit herbei, und der Druck der Einheit fordert die Trennung heraus.

Die äußerlich schwierigste und doch entscheidende Stelle unseres Weges ist wohl der Übergang von Materie in Energie — hier bedarf's eines wahren Tunneldurchbruchs, aber nur durch den Berg der Vorurteile. Es ist der grobe Materialismus unserer sich für selbstherrlich und zureichend haltenden Sinne, der den Übergang scheut vom Sichtbaren und Greifbaren ins Unsichtbare und Ungreifbare. Und doch hätte hier der Übergang der Aggregatzustände auch den stumpfsten Blick immer schon vorbereiten sollen. Nun aber hat die jüngste Naturforschung wahrhaft felsensprengend gewirkt und hier die Bahn gebrochen. Schon der Energetismus hätte nicht aufkommen können ohne das Bewußtsein, daß Materie und Energie übertragbare Begriffe sind. Und heute, wie gesagt, legt jener französische Forscher Experimente vor für den Übergang des Ponderablen ins Imponderable, ausdrücklich der Materie in Energie. Und kann man sich heute noch gegen den Übergang der Materie in Anderes sträuben? Man hat ihr ja die Unverwandelbarkeit, die Unzerstörbarkeit genommen, man hat ihr das Gewicht, ja selbst die Trägheit als absolute Eigenschaften genommen, man hat so ihren Charakter zum Schmelzen gebracht, man lehrt offen die Dematerialisation der Materie und also ihre Verwandlung in was? Die Atome zerfallen unter Freiwerden der Energie — in Äther, so sagt man. O dieser Kautschukstoff, dieser Proteus der Physik, dieser stofflose Stoff, unter dem man sich nichts denken kann, den man nur selber denken zu müssen glaubt, wie man selber zugibt, nicht aus empirischem Bedürfnis, sondern aus Denkgewohnheit, aus Scholastik, weil doch das Ding wenigstens einen Namen haben muß, wenn es selbst kein Ding mehr ist. Dieser Äther, der kein Stoff mehr ist, sondern nur noch das Gespenst eines Stoffs, ist die dünne Nebelscheidewand, die noch nach dem Felsendurchbruch den Übergang von Energie und Materie

hemmt. Ob nicht das Schwanken zwischen dynamischer und materieller Fassung der Elektrizität in solchem Übergang seine Erklärung findet? Ob nicht auch der lange Streit über die Möglichkeit der Fernwirkungen (bis zum leeren Raum als Kraft, von dem heute die Rede ist) hier seine Lösung findet? Materie und Energie scheinen sich als physische Seinsform und Geschehensform zu scheiden. Doch schon mit der Entdeckung des Übergangs von Wärme und Bewegung hatte man ja den Übergang zwischen sinnlichem Sein und Geschehen begriffen. Der Sinn des Seins ist ja der des Stoffs: die Beharrung; aber jetzt mit der Erkenntnis, daß die Beharrung keine absolute ist, fließt doch das bisher starre Sein ins Geschehen über, und wird, wie es schon Faraday, Thomson und Maxwell ahnten, zur bloßen Beharrung im Geschehen, zur Bewegungskonstanz — und sind nicht auch die Energien Bewegungskonstanten?

Der Begriff der Energie ist spezialisierter und konkreter als der der Kraft und schon dadurch der Materie näher. Wie sehr aber diese Begriffe im Übergang schwanken, zeigt schon der Wechsel der Terminologie, der ja z. B. Rob. Mayers Erhaltung der Kraft in Erhaltung der Energie umsetzte. Dennoch mag man zwischen diesen Begriffen so gut wie zwischen Energie und Materie einen Unterschied bestehen lassen, wenn man nur einsieht, daß er kein absoluter sein kann. Und weiter! Wer wird einen Unterschied zwischen Kraft und Seele leugnen? Und doch neigte nicht nur der Materialismus dazu, da er sich immer hylozoistisch ergänzte, die Seele mit der Kraft einszusetzen, sondern auch der Idealist Schopenhauer faßte ja die Naturkraft als Willensform, und so fand auch jetzt der feinsinnige Physiker, den man zugleich als Analytiker der Empfindungen kennt, daß uns der Wille die Kraft nahebringt und die Kraft den Willen klarer macht. Die Seele hat ja auch alle Kennzeichen der Kraft, wenn auch die Kraft noch nicht alle Kennzeichen der Seele. Der erste Philosoph und Physiker schon konstatierte die „Beseeltheit" des Magneten, und

darüber kann man so wenig empirisch zu Gericht sitzen wie über Descartes' Tiermaschinen und Fechners Pflanzen- und Gestirnseelen. Wenn aber die neueste Physik recht hat mit der oft verkündeten „lebenden Materie" — wo Leben ist, ist Seele wenigstens im Keim: so viel wird selbst der bärbeißigste Polizist der Terminologie durchgehn lassen. Alles Stirnrunzeln wird ihm auch nicht dagegen helfen, daß sich endlich Seele und Geist nur graduell unterscheiden lassen. Hat sich doch noch nie ein klarer Qualitätsunterschied zwischen beiden durchsetzen können außer bei Privatliebhabern.

Stufen, Grade, Übergänge sind's, die ich zwischen all diesen Begriffen behaupte; trotzdem werde ich nicht dem Vorwurf entgehen, alle Weltprinzipien und dadurch alle Weltwerte zu nivellieren. Doch heißt wirklich Stufen setzen nivellieren? Die am meisten wertende aller Philosophien, die im höchsten Idealismus die Materie am tiefsten verachtete, war die ausgeprägteste Stufenphilosophie, der Neuplatonismus. In seinem Emanationsgedanken, der vom Geistigsten bis zum Physischen verstanden werden kann, liegt mehr Größe und Tiefe als seine modernen Verächter ahnen, geschweige aufbringen können. Dennoch leidet er an Mängeln, die in seiner zeitlichen Mission begründet sind. Er ist der Byzantinismus in der Philosophie. Er soll die ruhige Schau des freien Hellenen überleiten in das hieratisch-dynastische Distanzpathos, in die Machtentladung des Orients, und erreicht es durch das Bild des Lichts, das die Schau gewährt und zugleich durch die Kraft der Strahlung seine Gnade abstufen kann. Aber es ist eine Abschwächung der Kraft bis in die Nichtigkeit des der Kraft Entgegenstehenden — und an solcher Abschwächung ging der Byzantinismus zugrunde. Der Neuplatonismus konnte in der frommen Milch, die er in leiser Strahlung der hellenisch leuchtenden Idee entströmen ließ, keine Weltkraft bieten. Sein Gott war kein Schöpfer, sein Held kein Täter, sein Mensch kein Kämpfer. Die Abschwächung des Weltprozesses kam

aus der einseitigen, ins Übermaß gesteigerten Subordination. Versank die Materie in nächtige Leere, so blieb dem Geiste nichts zu tun als nach Gefallen das Licht seiner Gnade herabzusenden. Aber der Geist fordert in der Materie einen realen Gegensatz und nicht nur den Schein eines Schattens, und für unser Zeitalter großartigster Naturerkenntnis und -beherrschung taugt solche Naturverachtung am allerwenigsten.

Doch sonderbar: gerade jetzt, da man die Natur theoretisch und praktisch unter sich gebracht hat, ließ man sie sich über den Kopf wachsen im Naturalismus, wie eben schon mancher Sieger dem Besiegten innerlich unterlag. Bacons Diplomatenwort, man müsse der Natur dienen, um sie zu beherrschen, kehrte man heute um, und man beherrschte die Natur, um ihr zu dienen, um sich als ihr Sklave zu fühlen, und man war blind dagegen, daß Naturerkenntnis und Naturbeherrschung doch mehr noch die Macht des Geistes als der Natur beweisen. Gerade Naturwissenschaft und Technik weisen zwingend auf einen neuen Idealismus. Gewiß ist's schön und nützlich, wenn sich der Erkennende und Wirkende in seinem Gegenstand vergißt, aber es bleibt eine Einseitigkeit, die sich schließlich aufheben muß — wie die andere Einseitigkeit, die romantisch den Gegenstand, die Natur verflüchtigt über dem spielenden Geist. Doch der Geist entfaltet sich erst an der Natur; sie brauchen sich und sind nur aneinander zu verstehen.

Wer aber nicht zugeben will, daß diese Gegensätze sich bedingen im Stufenbau der Welt, mag doch das Rätsel deuten, warum selbst die Extreme beider nicht auf ihrer Stufe allein stehen können, sondern ihr Komplement brauchen, der Geist noch einen Ansatz, ein Prototyp der Materie, und die Materie schon einen Ansatz, einen Keim des Geistes. Oder hat je ein Mensch Materie allein denken können ohne Energie, Stoff ohne Kraft, die doch dem materiellen Stoff gegenüber das Geistprinzip, das aktive und einheitlich Wirkende

darstellt, sozusagen den Geist, den er begreift? Und wiederum der höchste Geist, der aktivste braucht, aristotelisch zu reden, einen νοῦς παθητικός, einen passiven Geist; denn auch im höchsten Denken braucht das Subjekt sein Objekt — ebenso notwendig wie die Kraft den Stoff braucht, und das Objekt ist einfach der Stoff des Subjekts. Und man versteht diese genaue Parallele kraft jener Stufen, wenn man eben das geistige Objekt schon als Ansatz, als oberste Stufe der Materie faßt und die materielle Energie als unterste Stufe des Geistes.

Und nun meint der strenge Idealist, die Stufen seien von oben her gebildet worden, nur aus dem göttlichen Geiste ausgeflossen; der Materialist aber weiß es natürlich besser, daß sie von unten her sich aufgebaut hätten. Zu jenem Idealisten brauche ich nicht mehr zu reden; sein Typus ist ausgestorben, ist so verschollen, daß auch die ältesten Leute ihn nicht mehr vorstellen können. Und wenn er selbst wieder auferstände, wüßte er auch nicht zu sagen, was eigentlich sein Lichtgeist da unten zu suchen hat oder warum er sich freiwillig mindert. Aber der Gegentypus lebt heute nicht nur, sondern er herrscht, ja er herrscht allein. Oder glaubt ihr, werte Zeitgenossen, nicht allesamt an die alleinseligmachende Entwicklung, d. h. an den Weg von unten nach oben? Und so seid ihr allesamt Materialisten, mögt ihr euch noch so sehr sträuben oder schämen. Wer alles von unten herauf erklärt, erklärt schließlich alles aus der Materie als der Mutter der Welt. Aber die Welt nur aus der Mutter Gäa erklären, ist noch einseitiger als sie nur aus dem Vater Geist erklären. Denn der Geist kann sich variieren; wie aber kommt die Materie, die reine Beharrung, das absolut Mechanische, das nur durch Anderes verändert wird, dazu allein eine Weltentwicklung in Szene zu setzen?

Der Geist kann aus sich herausgehn; aber die Materie kann es nicht, und so kann sie nichts erklären. Beharrung kann nur weitere Beharrung erklären, aber nicht einmal den Anfang eines Beharrenden,

geschweige seine Veränderung, und so kann die Materie weder sich noch anderes, weder ihre Entstehung noch ihre Änderung erklären, und nun gar den Hervorgang von Höherem aus ihr! Wie aus bloßer Materie Geist werden kann, wenn man ihn nicht vorher eingeschmuggelt hat, ist nimmermehr zu verstehen, nicht weil ihr der Geist widersteht, sondern weil sie, streng als Materie, mechanisch gefaßt, steril ist. Aus dem Beharrenden kann man nur das immer Gleiche erklären, und der Mechanistiker kann kein Neues, keine wirkliche Veränderung, kein wirkliches Geschehen dulden, sondern er muß das Neue in den Kreislauf des Alten künstlich hineinziehn und dazu großenteils diesen Kreislauf erst konstruieren. Aber dieser Kreislauf ist erstens eine Konstruktion, die an Kühnheit alle idealistische Spekulation übertrifft, ist zweitens unerklärlich — denn warum gerade ein Kreislauf des Geschehens und warum überhaupt ein Geschehen, da der Beharrung auch in toter Ruhe Genüge geschieht? Und drittens ist der Kreislauf ein Widerspruch gegen die Mechanistik selbst, die kein perpetuum mobile kennt und es nun doch für die Welt behauptet. So hat sich der Mechanistiker um nichts in Unkosten gestürzt und schließlich sich selbst geopfert. Und dabei sind die Tatsachen noch gar nicht berührt, die gegen den absoluten mechanischen Kreislauf zeugen, die ein Mehr und ein Weniger bezeugen, ein Mehr in der Existenz des Organischen, ein Weniger in der Zerstreuung der Energie nach dem zweiten Wärmesatz.

Es bleibt das merkwürdigste Schauspiel aller Erkenntnisgeschichte, daß eine Zeit, die in ihrer geliebten Mechanik Beharrung lehrt, d. h. gar kein Geschehen oder nur kreisläufiges, dazu Zerstreuung der Energie, kurz alles eher als eine aufsteigende Linie, daß diese Zeit gerade für eine solche schwärmt und vom Entwicklungsgedanken beherrscht, ja fanatisiert ist und bei alledem gar nicht ahnt, daß ihre Lehre und ihre Richtung in tödlichstem Widerspruch stehen, daß sie ihren Feind umarmt, dessen Dolchstoß sie nicht einmal spürt.

Allmählich ist aber doch die Dämmerung gekommen über den Darwinismus, diese reinste Verschmelzung von Mechanistik und Biologie, diesen leibhaften Widerspruch, der die Entwicklung durch das erklärt, was sich nicht entwickelt und sie daher nur negativ, aus dem Übrigbleibenden erklären kann, aus dem Rest statt aus dem Plus, und die eigentliche Entwicklung, die Variation als solche daher unerklärt lassen muß. Es hilft nichts, Biologie und Mechanik, Entwicklung und Beharrung, die organische und die mechanische Linie widersprechen sich wie Leben und Tod. Da man aber doch wohl eher aus Leben Tod wie aus Totem Leben werden sah, muß schon für den Empiriker die Erklärung aus dem Organischen der aus dem Mechanischen vorzuziehen sein.

Und nun mehren sich heute die Stimmen, die das Organische als unableitbar aus dem Mechanischen betonen, ja das Organische als Widerspruch gegen die dem Maximum der Entropie zustrebende mechanische Welt erkennen. Sollen wir darum wieder dem Dualismus verfallen? Das hieße einfach auf Erklärung verzichten. Denn die Erklärung des Erdenlebens durch meteorische Übertragung von andern Gestirnen bietet doch — Hand aufs Herz! — eine ziemlich dürftige Ausflucht und dazu nur eine Gnadenfrist. Der Dualismus vergißt über all seiner berechtigten Kritik des Mechanismus, daß er darin nur negativ ist und in Skepsis ausläuft. Doch er verzichtet nicht nur auf Erklärung, sondern macht sie unmöglich, indem er Beseeltes und Unbeseeltes, Lebendiges und Mechanisches nur trennt, so daß auch jede Beziehung zwischen ihnen unverständlich wäre, die doch nun einmal in dieser Welt gegeben ist. Gewiß, mechanisch und organisch sind Gegensätze in ihrer Tendenz, wie eben Beharrung und Variierung, Zerstreuung und Zusammenhalt Gegensätze sind. Aber sie widersprechen sich so sehr, daß sie sich entsprechen, daß sie sich ergänzen. Sie entsprechen sich so sehr auch, daß sie sich zum Verwechseln ähnlich sein können, daß man streiten kann, ob man einen

Organismus oder Mechanismus vor sich hat und daß dieselbe Bewegung sowohl organisch wie mechanisch nicht nur gedeutet werden, sondern auch wirklich geschehen kann. Und dazu enthält jeder Organismus einen Mechanismus. So hilft nichts dagegen: sie stehen deutlich in einer Urbeziehung und müssen aus einer Wurzel erklärt werden.

Keinesfalls aber können beide aus dem Mechanismus erklärt werden; denn der Organismus enthält zwar den Mechanismus, aber nicht umgekehrt. Und die Entstehung des organischen Plus ist mechanisch nicht nur unverständlich, sondern unmöglich, abgesehen davon, daß sie noch nicht beobachtet worden ist, während wir beständig Organisches in Mechanisches absinken sehen. Der Organismus ist zwecksetzend, ist Selbstzweck, der Mechanismus ist am verständlichsten und ursprünglichsten als μηχανή, als Mittel gegeben — eben für den Zweck. Der Mechanismus erklärt weder sich selbst noch den Organismus, der Organismus erklärt aber sich selbst und den Mechanismus. Der Organismus enthält, braucht, schafft beständig Mechanismus, aber nicht umgekehrt. Warum also nicht allen Mechanismus aus Organismus erklären, da der Gegenweg sich als unmöglich, dieser Weg aber als faktisch und notwendig sich erwiesen. Das einzige Bedenken ist, daß Organismus in der Hauptmasse der Welt nicht sichtbar ist. Aber ist Organismus jemals als solcher sichtbar und nicht vielmehr nur erlebbar, nachfühlbar? Wir erklären die Welt so weit für organisch, als wir sie nachfühlen können, als sie uns ähnlich scheint. Wie subjektiv, wie egoistisch willkürlich ist dies Kriterium! Aber nun zeigt sich ein Übergang vom Organischen zum Mechanischen, nicht nur ein Zwischenreich, um das der Streit geht, auch ein Mechanischwerden des Organischen, andererseits ein Entgegenkommen des „Anorganischen" gerade nach der jüngsten Forschung, ein Versagen der absoluten mechanischen Kriterien, der absoluten Beharrung, Unzerstörbarkeit, Ponderabilität, eine letzte

Entstofflichung, ein Schwingen und ein Systembilden bis ins Letzte hinein! Sollen wir nun nicht die Konsequenz ziehen, die in den Tatsachen nahegelegt, von modernsten Naturforschern bereits gezogen und in heute sich mehrenden Schriften proklamiert wird und die zugleich dem einheitlichen Erklärungsbedürfnis unseres Geistes entspricht, die Konsequenz, daß die Welt *lebt*?

Die Welt als reiner Mechanismus ist ein Rätsel (denn warum geschieht etwas in der Beharrung?), ist ein Nonsens (als zwecklose Wiederholung), ist ein Wunder (denn woher die Regelmäßigkeit?), ist ein Widerspruch (gegen die Erfahrung, die kein perpetuum mobile kennt) und ist ein Verhängnis, da sie der Zerstreuung der Energie verfallen ist. Die Rettung aber darin zu suchen, daß man diesen Prozeß ins Unendliche verlängert, so daß wir nichts davon merken, heißt Vogelstraußpolitik treiben, heißt der Lösung entfliehen, indem man sie auf die lange Bank schiebt, heißt dem Tod entfliehen, indem man das Sterben hinzerrt, heißt wie ein fauler Verschwender Raubwirtschaft treiben mit dem Trost: après nous le déluge. Man reitet frischweg in den Nebel hinein auf dem Sündenbock des Unendlichen, dessen solide Realität unsern Mathematikern und Physikern lange nicht so sicher steht wie unsern Biologen. Doch es ist Galgenhumor. Denn die mechanistische „Weltanschauung" kann's nicht verleugnen, daß sie als „Nachtansicht" aus dem nach unten gewandten Leben kam und aus jener Zeitstimmung, die den Pessimismus gebar.

Die reine Mechanistik gibt nur eine Welterklärung aus der Beharrung und Zerstreuung, d. h. eine Welterklärung aus dem Tode. Man sage nicht, das sei nur ein Gemütsgrund. Die mechanistische Anschauung soll ja gar nicht als durchaus falsch, sondern nur als einseitig und ungenügend hingestellt werden, als bloße Akzentuierung der unteren, gewiß auch notwendigen Seite des Weltlebens. Und alle Akzentuierung, alle Einseitigkeit, also auch die mechanistische,

ſtammt aus ſubjektiven, praktiſchen Gründen, alſo aus Gemütsgründen und darf darum auch ſolche gegen ſich haben. Doch die mechaniſche Welterklärung kann auch logiſch nicht genügen, da ſie nur eine negative, paſſive Erklärung gibt, eine Zurückſchiebung der Erklärung auf immer anderes, das ſchuld ſei. Sie gibt nur eine Kauſalität der Wirkung, nicht der Urſache. Beharrung und Zerſtreuung, die Prinzipien der Mechanik, können nun einmal nur die paſſive, negative Seite des Weltgeſchehens geben — oder will man die Welt aus Stillſtand und Vernichtung erklären? Denn auch Druck und Stoß muß der Mechaniſtiker ja ſchon empfangen haben, um ſie weitergeben zu können. Kurz, man muß die Welt und ihr Geſchehen ſchon haben, um ſie rein mechaniſch erklären zu können, d. h. der Mechaniſtiker kann die Welt nicht erklären, ſondern nur weiterſpielen und in Zerſtreuung zugrunde gehen laſſen.

Die Mechanik gibt nur Schlaf und Tod der Welt, nur die Nacht, nicht den Tag der Welt. So ſchreit die mechaniſtiſche Erklärung nach poſitiver Ergänzung. Sie iſt ſchon bei den Organismen gegeben. Oder ſollen ſie als winzige Inſeln eingeſtreut ſein in den Ozean der mechaniſchen Welt, rätſelhafte Anomalien gegen alles übrige Weltſein, mit ihrer Entwicklung ſeiner Tendenz ſchnurſtracks entgegenlaufend? Was ſollen dieſe minimalen Ausnahmen, ja Widerſprüche zur mechaniſchen Welt, und wie ſind ſie überhaupt nur möglich? Nein, die mechaniſtiſche Weltanſchauung ruht auf Rätſeln und lebt von Widerſprüchen. Nun aber haben wir ja in der Exiſtenz des Organiſchen gleichzeitig den Beweis für das Ungenügen des mechaniſchen Prinzips wie das Mittel, es zu erhalten und zu ergänzen. Denn das Organiſche umfaßt das Mechaniſche. Das Organiſche zeigt nicht nur die Schranke des Mechaniſchen, ſondern auch gerade erſt ſeinen Sinn und Wert, ſeinen Urſprung wie ſeine Notwendigkeit. Das Organiſche iſt nicht der Feind, ſondern erſt der Begründer des Mechaniſchen, und zwar ſo, daß der Organismus, je mehr er

ſich als ſolcher entwickelt, um ſo mehr Mechanismus enthält und braucht. Der Mechanismus wächſt gerade aus und mit dem Mechanismus, wie der Menſch ſoviel mehr Mechanismus enthält als die Amöbe, wie die höhere Kultur gerade Maſchinen entwickelt, wie — die mechaniſtiſche Anſchauung ſelber erſt die Frucht einer höheren Kultur iſt; denn Kind und Naturmenſch ſind Vitaliſten. Und als relative Auffaſſung (innerhalb der organiſchen) ſoll die mechaniſtiſche fortbeſtehen, ja immer weiter ſich entfalten; denn ſie lehrt uns, alles als Mittel zu betrachten und dadurch unerhört große und weite Wirkungen hervorzubringen. Aber als abſolute Anſchauung kommt ſie nur durch eine völlige Selbſtvergeſſenheit des erkennenden Menſchen zuſtande. Denn der Menſch iſt kein Mittel, und der Experimentator, der Techniker vergißt, daß er ſelber als Organismus dabei iſt, wenn er mechaniſch wirkt. Der Organismus iſt die μηχανή des Lebens, und die mechaniſtiſche Auffaſſung gilt, ſoweit das Mittel gilt, aber als Weltanſchauung iſt ſie das Sinnloſeſte, was es gibt, die Apotheoſe der Mittel ohne Zweck.

Doch wir wollen das Mechaniſche ganz aufweiten: mechaniſch iſt die Wirkung, nicht nur ihr Mittel, ſondern auch ihr Gegenſtand, ihr reines Material, das Materielle. Materie iſt einfach der ſubſtantielle Ausdruck der mechaniſchen Funktion. Das Materielle iſt das Leben in ſeiner reinen Wirkung, ſeiner Objektivierung, ſeiner peripheriſchen Abſetzung und darum in Beharrung und Zerſtreuung. Es iſt das Leben nach ſeiner paſſiven, eben mechaniſchen Seite. Nur als Paſſives kann etwas Objekt ſein (ein tautologiſcher Satz), kann es ſichtbar, faßbar ſein, und nun glaubt der arme Mechaniſtiker nur an das „Objektive", Sichtbare, Faßbare, vergißt aber, daß es ſichtbar, faßbar nur iſt für ihn als ſehendes, faſſendes Subjekt. Kein Weſen geht auf in ſeiner Sichtbarkeit, Faßbarkeit. Und ſichtbar, faßbar iſt es gerade nur, ſolange es beharrt und ausſtrahlt — das aber iſt nur die paſſive Seite ſeiner Exiſtenz, ſeine Preisgabe, ſeine

Entäußerung. Und so erhalten die mechanischen Grundgesetze ihren guten Sinn erst für die Absetzung des Lebens in Beharrung und Zerstreuung, eben nur für das Ausleben, nicht für das Einleben, nur für das Sinken des Lebens, nicht für seine Bildung und Entwicklung, die doch nun einmal da ist. Denn es bleibt dabei: das Weltgeschehen ist nicht durch bloße Beharrung zu erklären, und die Bildung der Organismen bleibt ein Widerspruch gegen die Zerstreuung der Energie. Und so drängt alles dazu, eine bildende, zentralisierende d. h. eben organisierende Gegenrichtung in der Welt anzunehmen, die der Erhaltung der Energie so wenig zu widersprechen braucht, wie die Zerstreuung der Energie ihr widerspricht, und die eben als deren unsichtbares Komplement notwendig ist, wenn man die Organismen nicht als Widerspruch, das Weltwerden nicht als Rätsel belassen und die Welt nicht nur als Vernichtung der Welt betrachten will.

Und wenn man selbst den Pessimismus und Skeptizismus auf sich nehmen will, den Widerspruch kann man nicht auf sich nehmen. Wie das Subjekt zum Objekt, so ist ein Schöpferisches für die Welt notwendig als aktive und positive Ergänzung zu jener bloßen Beharrung und Zerstreuung, die man Materie nennt. Denn das ist die wichtigste Erkenntnis der neuesten Naturforschung, daß die Materie keine unzerstörbare Substanz ist, also kein Ding, sondern ein Zustand oder Prozeß. Die Materie ist die Materialisation des Weltlebens d. h. nur seine Objektivierung, seine Äußerung und Entäußerung, sein Ausleben als Beharrung und Zerstreuung. Und der Mechanistiker soll weiter diese passive, sinkende, in die Hände fallende, diese äußere und darum allein faßbare Seite des Weltlebens zu fassen suchen; er soll nur sich bewußt bleiben, daß es die Kehrseite oder doch die untere Hälfte des Weltprozesses, der absteigende Ast, die „träge", schwere, fallende Masse ist. Die Materie ist „Masse", Vielheit, weil sie ihrem Wesen nach schon dezentralistisch, peripherisch, auseinanderstrebend ist. Die Tendenz der „Zerstreuung" liegt schon im Wesen der Materie und ist aus ihm zu verstehen als Komplement zur Seele, der inneren Sammlung, die eben in der Materie sich äußert, sich entfaltet zum Auseinander.

Wir sehen nur Ausgedehntes, damit schon Vielheit, Masse, Zersetzbares, Sterbendes, zur Zerstreuung Bestimmtes. Wir sehen nur vis-à-vis, nur unsern Gegensatz, unsere Lebensergänzung. Wir sehen nur Sterbendes, weil wir selber leben. Wir sehen nur Peripherisches, weil wir selber zentral sind. Wir sehen nur Ausstreuungen, Absetzungen, Entladungen, Wirkungen, Massen, aber nicht Kräfte, Ursachen, bildende Zentren. Unser Sehen schon ist ein Mechanisieren, und diese Auffassung der Welt als mechanisches, passives, peripherisches Objekt ist notwendig, weil es die Ergänzung ist zu unserer organischen Einheit, Subjektivität und Aktivität. Doch eben weil es Ergänzung ist, ist es nicht das Ganze. Die Welt ist eben nicht nur unsere Ergänzung, unser Objekt und darum nicht nur objektiv faßbar. Sie ist nicht nur *gegen* uns als Wirkung, Masse, Beharrung, Zerstreuung aufzufassen — dann würden wir sie nicht einmal kausal, erklärend, ja nicht einmal als Welt, als Ganzes auffassen können; wir müssen sie zugleich als Ursache, Einheit, Entwicklung auffassen, und dazu müssen wir sie *mit* uns, nach uns auffassen. Das heißt aber nicht ein Fremdes aus uns in die Welt hineintragen. Die Welt hat gerade so viel oder so wenig Anspruch nach uns wie gegen uns aufgefaßt zu werden. Die „objektive" Auffassung ist eher noch die subjektivere; denn sie ist die Auffassung vom Standpunkt des Subjekts, das seine Ergänzung sucht. Wir können nun einmal unser Subjekt bei der Weltbetrachtung nicht ausschalten und tun es gerade am wenigsten, wenn wir die Welt als Objekt d. h. als unser Komplement auffassen. Wir erweitern uns selbst, wenn wir die Dinge zu unsern Objekten machen, wie der Begründer der objektiven Auffassung in der Neuzeit, wie Bacon das Wissen als Macht

verkündet — und darin liegt Wert und Grenze der objektiven Auffassung, der kalten Fremdauffassung.

Die rein objektive Auffassung hätte recht, wenn sie als „reine" möglich wäre, wenn sie allein schweben, sich vom Subjekt emanzipieren könnte, kurz wenn sie eine absolute wäre. Aber die neueste physikalische Erkenntnis, diese großartigste Revolutionierung unseres Weltbildes seit Kopernikus, die mit dem elektrodynamischen Prinzip die starre Mechanik besiegte, hat uns bewiesen, daß all unsere Auffassung relativ ist, daß es nicht einmal eine absolute Bestimmung von Ruhe und Bewegung, von Raum und Zeit gibt, daß Raum und Zeit nicht unabhängig voneinander und vom Beobachter erfaßt werden können, daß „unser Auge uns nur Rechenschaft geben kann über die Lage der Körper in bezug auf das Auge selbst", daß es also keine absolute Lage gibt wie keine absolute Zeit, nur eine „Ortszeit", daß auch „der Begriff des starren Körpers relativ wird" und „vom Beobachter abhängt", und daß „auch die Masse eines Körpers nichts Konstantes" ist und „von der Bewegung des Körpers gegen den Beobachter abhängt".

Der alte Kant hat es sich nicht träumen lassen, daß er so spät noch in seiner Relation des Weltbildes auf das Subjekt hin durch die exakte Wissenschaft nicht nur bestätigt, sondern sogar überholt werden würde. Manchem Bureaukraten der Mechanistik mag es heute unheimlich zumute sein, wie einst selbst einem Kepler, als er von Brunos unendlichem Weltall hörte, in dem es dann keinen bestimmten Ort mehr geben könne. Der Materialist ist nun erst endgültig widerlegt nicht mehr bloß durch die Erkenntnistheorie, der er sozusagen als einer andern Fakultät nicht glaubte, sondern durch die einzige Autorität, der er glauben muß, weil er sich selber auf sie stützt: durch die exakte Naturwissenschaft. Die Materie ist nichts Absolutes mehr. Gewicht und selbst Trägheit, Masse eines Körpers können veränderlich sein, so daß „nun keine einzige materielle Eigenschaft

mehr übrig bleibt, die als wirklich und im eigentlichen Sinne konstant bezeichnet werden kann". „Die Vernichtung und die Schöpfung von Materie liegen jedenfalls durchaus im Bereiche wissenschaftlicher Vorstellungsmöglichkeit, vielleicht sogar im Bereiche experimenteller Möglichkeit." Wenn so ein bekannter englischer Physiker in seiner Schrift „Leben und Materie" vor einigen Jahren noch zögernd schrieb, so hat eben inzwischen jener französische Forscher Experimente für die Dematerialisation vorgelegt. Und wenn so die Vernichtung der Materie gegeben ist, so besteht doch logisch und physikalisch nicht der leiseste Gegengrund, sondern aller Anlaß auch die Schöpfung der Materie anzunehmen. Daß was vergehen kann, nicht auch entstehen könne, was sich zerstreut, nicht sich sammeln, bilden ließe, widerspricht so sehr allem logischen Bedürfnis und so sehr den Tatsachen der Gestirnbildung und vor allem der Organismenbildung, daß ein Physiker schon Scheuklappen tragen und vom horror divini verblendet sein muß, um jeden Gebrauch des Wortes „Schöpfung" zu verpönen.

Die Welt ist nun endlich erlöst vom eleatischen Bann, der „Entstehen verlöscht und Vergehen verschollen" sein ließ, erlöst von ihrer eigenen höchsten Herrlichkeit, ihrer hellenischen Kristallisierung, ihrer Monumentalisierung, ihrer Verewigung bei Aristoteles. Wahrlich, es ist heute der größte Erkenntnismoment seit Jahrhunderten; die Welt rauscht auf aus ihrer plastischen Stauung, und sie verrauscht. Sie liegt nicht mehr als ewiger Alb auf unserer Seele. Sie ist nicht mehr die Unendlichkeit von Druck und Last, nach „ewigen Gesetzen" hämmernd und gehämmert; sie ist nicht mehr die harte Substanz, sondern flüssige Funktion, nicht mehr starres Sein, sondern werdender, wechselnder Zustand. Die Welt ist nur mehr Verweltlichung. Mit ihrer Konstanz verliert die Materie ihre Absolutheit, mit ihrer Absolutheit ihre Selbständigkeit. Nun erst darf auch die Wissenschaft davon sprechen, wovon die frommen Moralisten

in all den Jahrtausenden träumten: von Weltschöpfung und Weltüberwindung. Unsere jüngste Naturwissenschaft weiß gar nicht, was sie damit getan, was sie uns geschenkt, indem sie die Konstanz der Materie überwand: sie hat damit sich selber überwunden, d. h. sie hat damit die Unbedingtheit und darin die Herrschaft der Natur überwunden. Und unser hastender Zeitgeist ahnt noch gar nicht, welch Heldenglück ihm in den Schoß gefallen und daß soeben ein Großes geschehen, wie es vielleicht alle tausend Jahre einmal geschieht, daß mitten im Lärm des Tages lautlos die Pforte einer neuen Zeit sich aufgetan, die Pforte, durch die selbst die alten Erbfeinde in der Weltanschauung, Religion und Wissenschaft, zur Versöhnung zusammenkommen können. Der Monist und Materialist sprach bisher ja doch nur mit schlechtem Gewissen vom Geiste, der Dualist und Theist bisher doch nur mit schlechtem Gewissen von der Natur. Nun endlich, wenn die Natur als Materie nichts Absolutes mehr ist, tut sich der Weg auf zum Geiste hin und vom Geiste her.

Die Materie ist Materialisierung; wir erkennen die Steigerung und die Minderung dieses Prozesses und damit die Möglichkeit seines Anfangs und seines Endes, der Schöpfung und der Vernichtung. Wir erkennen physikalisch die Verdichtung des Gasballs und wiederum in der Zerstreuung der Energie die „Dematerialisation". Wir erleben psychophysisch die Stufen der Versinnlichung, der objektiven Faßbarkeit von den dumpfen Gemeinempfindungen, den noch stark subjektiven, gefühlsbetonten bis zu den klaren, festen Gegenständen für Auge und Hand. Aber was ist's, aus dem sich die Materie bildet, sich konkretisiert? Der Äther, sagt man. Doch diese immaterielle Materie ist, wenn kein Widerspruch, nur ein Grenzbegriff, nur Wiege und Grab der Materie. Dieser Äther ist für den Ursprung der Materie nicht beweisbarer, brauchbarer als — Gott. Und wenn jemand heute die heraklitisch-stoische Lehre vom Äther als dem Göttlichen, aus dem und zu dem wieder die Welt

wird, erneuern wollte, so müßte die Physik dazu schweigen. Der Äther ist nur die versuchte Versinnlichung der Grenze der Materie, ist das Symbol jener Indifferenz, in der das Materielle zum Immateriellen, ja zum Geistigen übergeht, ist das Eingangs- und Ausgangstor der Materie, durch das sie über sich selbst hinauskommt. Der Äther als Sondereristenz neben einer absoluten Materie ist jedenfalls tot; denn er widerspricht dem Relativitätsprinzip. Ob er nun „abgeschafft" wird oder nicht, jedenfalls ist der Dualismus von Materie und Äther durch die neueste Physik „überbrückt". In einer „experimentellen Bestätigung des Relativitätsprinzips" hat 1909 ein anderer führender Forscher mit „der Hypothese einer absoluten Bewegung d. h. einer Materie relativ zum Äther" aufgeräumt und eine „Wesensgleichheit von Äther und Materie" in der „Strahlungsmasse" verkündet. Und ihm „scheint die Erweiterung des Begriffs der Masse von weittragender Bedeutung; denn sie führt in ihren letzten Konsequenzen zu der Auffassung der ponderablen Materie als einer Form des Äthers; sie führt zur Entmaterialisierung der Materie". Und darauf allein kommt es an. Die absolute Materie muß fallen, und im selben Bande der „Annalen der Physik" bestätigt ein Aufsatz über „die träge Masse und das Relativitätsprinzip", daß die gewöhnliche Mechanik nicht ausreicht und der starre Körper sich „auf keine Weise in das System der auf das Relativitätsprinzip aufgebauten Elektrodynamik" einordnet.

Wer noch die Materie absolut nimmt, verfällt in Rätsel und Widersprüche und verstrickt sich immer tiefer in sie, je mehr er Mittel sucht, sich ihnen zu entwinden. Er muß zunächst im Äther als Lückenbüßer das Unding einer immateriellen Materie neben der Materie konstruieren. Dann aber kann er die Materie ja nicht allein lassen; bei aller Absolutheit hat sie auch ihren begeistertsten Anbetern niemals genügt, sondern der Stoff forderte immer noch neben sich die Kraft, die Materie die Energie. So war nun ganz rätselhaft

neben die Materie ein Anderes gesetzt, ein neues Untier, wieder ein materiell-immaterieller Zentaur, die Energie, die von der Materie grundverschieden und doch materiell sein sollte. Denn man unterschied gar streng die physische Energie von der geistigen. Wie nun dies Geistige, das man doch nicht leugnen konnte, zu der absoluten Materie kam und stand, blieb wieder ein Rätsel. Standen sie kausal zueinander, so schrieen die Widersprüche eines materiell wirkenden Immateriellen und eines immateriell wirkenden Materiellen zum Himmel und überschrien noch den Widerspruch gegen die Absolutheit der Materie. Standen aber Geist und Materie ohne Wirkung, ohne gegenseitige Leistung und also höchst überflüssig nebeneinander, so waren die Rätsel verdoppelt. Und da Materie und Geist dann durchaus zusammengehen sollten und die Gesetze der Beharrung, die ja noch das sicherste Kennzeichen der Materie ist, absolut gelten sollten, so mußte der Geist selber beharrend sein und damit in das Kennzeichen der Materie, also in Einheit mit ihr versinken, und so ward schließlich in dieser Einheit der Widerspruch des Materiell-Immateriellen selber absolut gesetzt.

Ob man so Materie, Äther, Energie, Geist auseinander, nebeneinander oder ineinander setzte, sie blieben lauter Unbekannte, die man zu Widersprüchen vergewaltigte. Und wozu das alles? Was sollten der leere Äther, die blind rasenden Energien, die toten Klotze der Materie und der mechanisch gewordene Geist? Was sollte die ganze Weltmaschine in aller Rastlosigkeit ewig beharrend? Da rief schon Descartes, der die Erhaltung der Materie und der Bewegung lehrte, und noch der Entdecker der Erhaltung der Kraft den schaffenden Gott zu Hilfe. Als ob eine Sinnlosigkeit dadurch sinnvoller wird, daß sie durch ein Wunder entstand!

All jene Prinzipien der Weltkonstitution erhalten erst Sinn, wenn sie weder isoliert noch verwischt, sondern in Übergang, in Funktion und Korrelation zueinander gefaßt werden. Der Geist mehr oder

minder zentrierend, agierend, variierend, die Materie mehr oder minder peripherisch ausstrahlend, passiv und konstant. Gerade weil sie Gegensätze sind bis zum Extrem, können sie in Graden ineinander übergehn. Und gerade weil sie Gegensätze sind, können sie sich ergänzen, sich bedingen, sich erklären. Sie treten auseinander nach dem Gesetz der Polarität. Gerade der geistigste Geist entfaltet sich am körperlichsten Körper. Je erdiger die Erde ward, um so mehr entfalteten sich auf ihr die beseelten Organismen, und der Geist des Menschen wächst zugleich mit den sich härtenden Knochen. Ist dies nur materialistisch zu verstehen? Zeugen die Knochen den Geist? Gebiert die Scholle das Leben? Das Tote kann ja nie das Lebende, der Stoff nie die Kraft hervorbringen. Was mit dem Stoff wächst, wächst noch nicht aus dem Stoff, sondern es könnte ebensogut der Stoff aus ihm wachsen. Aber, sagt man, erst war doch die Erde, und dann wuchs aus ihr das Leben. Doch die Erde selber ist ja geworden, und sie begann gerade nicht als dichter, massiver Stoff; sie begann als Stern, und je mehr sie Erde ward, desto mehr ward sie Postament des Lebens. Man kann also nicht sagen: die Scholle ward zu Geist, sondern eher: der Stern spaltete sich zu Geist und Scholle, wie die Paradiesesunschuld zerriß in Tugend und Sünde.

Nein, das Leben darf nicht aus der Erde stammen, sagt jeder, der nicht grober Materialist ist und sich das Auge dafür offen hielt, daß man die Entstehung des Lebenden aus dem Toten weder je beobachten noch auch nur sich vorstellen kann. Aber woher sollte es kommen? Und so ließ man das kostbare Leben von andern Sternen importieren, wie man etwa Austern von andern Ländern bezieht. Auf diesen andern Sternen war natürlich das Leben auch nicht original gewachsen, und so mußte die Welt ewig und unendlich sein, damit des Lebens teure Ware von einem Stern zum andern geschoben werden konnte und nicht erklärt zu werden brauchte — denn das war ja der Zweck der Schiebung ad calendas Graecas. Und so verdanken

wir unser Leben der Liebenswürdigkeit eines Meteors, das der Erde den Lebenskeim eingewickelt brachte und ohne das sie alles Leben entbehren müßte. Und so ist das irdische Leben eigentlich ein großer Zufall. Ach, wenn man doch das Leben nur weniger mystisch nähme, dann würde man's weniger materialistisch nehmen. Oder auch umgekehrt. Gerade das materiell gedachte Leben ist mystisch, und wie das Leben aus dem Stoff ein Wunder ist, so ist auch das von einem Stoff zum andern transportierte Leben als stofflich gedachtes ein Wunder. Der Lebensimport von andern Sternen müßte einem Lebensexport entsprechen und reiht sich den kühnsten Phantasien von unserm Fortleben auf andern Sternen würdig an.

Gerade unsere Dualisten denken das Leben noch viel zu materialistisch, als einen besondern Saft und eine geheime Substanz. Aber das Leben ist keine Substanz, sondern eine Funktion, ist nicht ein Ding, nach dessen Herkunft man wie ein Zollwächter fragen kann, sondern eher eine Tat und jedenfalls ein Wirkungsverhältnis: das Verhältnis einer Einheit zu einer Mannigfaltigkeit, d. h. (wenigstens im Ansatz) einer Seele zu einem Körper. Es ist im tiefsten wahr, was Kant und Schopenhauer und eigentlich schon Platon scheinbar so kühn und phantastisch von der Wahl des Charakters, von der intelligiblen Freiheit lehren; aber es ist wahr nicht als synthetischer und dadurch mystischer, ja zweifelhafter Satz, sondern als analytischer. Nicht der vorher leere Mensch wählt einen außer ihm liegenden Charakter, sondern der Charakter besteht in seiner Wahl, der Mensch selber ist nur die fortzeugende Tat seines Lebens, eine fortklingende Lebensgeste. Das Leben stammt nicht aus dem Körper, sondern der Körper aus dem Leben. Das Leben selber enthält schon Seele und Körper, ist schon ein Verhältnis beider, ist schon Organisation, ist schon Herausleben aus einem seelischen Zentrum in einen und durch einen peripherischen Leib.

Und die Tendenz der Zentrierung und damit das Grundmerkmal

des Lebens ist unverkennbar in der Welt, und dadurch wird erst das Wesen des Körpers in seinem Relations- und Korrelationscharakter verständlich. Der Körper ist das Peripherische an sich; darum tendiert er zur Kugelgestalt und zur kreisenden Bahn; darum — allgemeiner gesprochen — hat er Schwere, ist er ein ewig Abhängiges, Passives, Fallendes, Angezogenes, auf ein Zentrum hin Sinkendes — und diese Eigenschaft ist ja aus dem Körper bloß als beharrender Substanz nicht zu erklären und zeigt, daß der Körper sich selbst nicht genügt. Und es gibt kein absolutes Weltzentrum, eben weil alles Körperliche peripherisch ist. Darum endlich tendiert der Körper von sich aus vielmehr zur Dezentrierung, zur Ausstrahlung, Zersetzung, Zerstreuung — eben seinem Wesen nach ins Peripherische — auch eine Eigenschaft, die aus der bloßen Beharrung nicht zu verstehen ist. Zerstreuung, Zersetzung ist Tod, wie eben Leben Zentrierung ist. Aber es ist so wenig rein zentral, wie es rein peripherisch ist. Es stirbt in den Extremen; es lebt nicht im stabilen, sondern im labilen Gleichgewicht, im beständigen Ausgleich von Zentrum und Peripherie, im beständigen Wechsel von Konzentrierung und Differenzierung. Das Leben muß immer wieder gewonnen werden; es ist kein Verhältnis des Seins, sondern des Geschehens; es ist Wechsel, weil es Wirken ist.

Warum aber das Leben Schwingung um das Gleichgewicht ist, warum alles Seiende so in beständigem Hin und Her pendelt? Hier wird der Materialist wieder zum Mystiker und betet zu einem geheimen obersten Weltgesetz. Aber diese ganze Weltschwingung um das Gleichgewicht, dieses allgemeine Gesetz der Polarität, kraft dessen ein Gegensatz und ein Gegensatzgrad den entsprechenden fordert, ist ja einfach nur der Ausdruck für unsere Grundtatsache, daß die Welt Differenzierung aus dem Indifferenten ist. Daß die Gegensätze sich bedingen, ein mehr oder minder Ausschreiten nach der einen Seite ein ebensolches nach der andern mit sich bringt, daß jede Aktion ihre

Reaktion fordert, jeder Reiz nach seinem Gegenreiz, jede Nutzung nach Ersetzung, jede Tat nach Vergeltung ruft, all dies besagt und zeigt, daß alles Weltleben Entfaltung aus der Mitte, Ausschreitung aus dem Indifferenten, aus dem immer wieder zu suchenden Gleichgewicht ist. Aber das Indifferente ist leer, ist nur der Nullpunkt, ist nicht an sich das selige Gleichmaß, die reiche Einheit der Gegensätze, sondern es wird erst Gleichgewicht, indem sich die Gegensätze aus ihm entfalten. Nicht daß es sie in sich trüge — denn sie sind nicht Substanzen, sondern Funktionen; sie sind erst in ihrer, nicht vor ihrer Unterscheidung. Die Welt ist nicht als heilig zu wahrende Summe gegeben, sondern sie entsteht, indem sich aus dem Nullsein des Indifferenten ein Plus über ein Minus und immer mehr Plus über immer mehr Minus erhebt. Das Weltplus ist Seele, das Weltminus Körper. Und je höher das Plus auf der einen Seite, desto tiefer das Minus auf der andern.

Der Indifferenzpunkt, aus dem sie herausschwingen, ist kein bestimmter Punkt, ist nur die absolute Unbestimmtheit. Er könnte viel höher oder viel tiefer liegen, und darum könnte, was für uns Körper, von einem niederen Standpunkt aus schon Seele, und was für uns Seele, von einem höhern Standpunkt aus noch Körper sein. Der Indifferenzpunkt ist in der Welt allgemein so wenig fest wie in der Empfindung die Reizschwelle oder die Unterschiedsschwelle. Er könnte in jedem Menschen anders liegen, und er liegt in jedem Kunstwerk anders, weil es eine Welt für sich, ein eigener Kosmos ist und darum eine besondere Harmonie. Wie aber eine Komposition auch in der Transponierung ein Kunstwerk bleibt (wenn auch nicht mehr ganz dasselbe), so könnte die Welt ebenso reich sein, wenn ihre Skala anders, d. h. wenn der Indifferenzpunkt höher oder tiefer läge. Denn wie erst die Brechung die Farben macht, so erst die Differenzierung die Welt. Nicht auf die Wahrung des Indifferenzpunktes als Gleichgewicht kommt es an, sondern auf das Herausschwingen

der Differenzen, auf die Erhebung der einen, die darum Seele heißt, über die andere, die Körper heißt. Seele und Körper schwingen nicht aus dem Indifferenzpunkt, weil er das Gleichgewicht ist, sondern er wird erst das Gleichgewicht, weil sie aus ihm herausschwingen. Welt und Leben liegen also nicht im Indifferenzpunkt, sondern in der Entfaltung von Seele und Körper, die eben selber nur in dieser gegensätzlichen Entfaltung bestehen: die Seele als das sich Erhebende, Bildende, Zentrierende, der Körper als das Sinkende, Entladene, Ausgestaltete, Peripherische.

Einheit des Lebens

Doch nun gilt es die Frage des letzten Zusammenhanges, nicht mehr die Frage, wie sich die Seele zur Welt als Körper, sondern wie sie sich zur Welt als Ganzem stellt. Denn die Welt kann ja als Gegensatz, aber auch als Umfassung der Seele betrachtet werden. Doch eben nicht als mechanische Umfassung, sondern als organische, in der sich alles Einzelne als Glieder im Ganzen fühlt. Wir fühlen nicht nur mit unsern Brüdern, wir fühlen mit den Vögeln und den Blumen, wir fühlen die höchsten Berge und die fernsten Meere als unsere Freunde oder Feinde, unsere Jauchzer, unsere Ängste. Wir leben in Gemeinschaft mit der ganzen Welt, fühlen uns von ihr umschlungen, wie wir sie umschlingen. Und die Welt ist ein Leben — so verkündet's lauter noch als der moderne Dichter der moderne Naturforscher. Sie ist ein kosmischer Zusammenhang, eine sich wandelnde Kraft, ein Stammbaum des Lebens — aber ach, sie sehen nur, daß seine Wurzeln in die Erde reichen, und nicht, daß seine Krone in den Himmel reicht.

Die Welt ist kein Additionsexempel, ist nicht wie aus dem Baukasten mechanisch zusammengesetzt. Es gibt eine Verwandtschaft der Atome und jetzt auch eine Wandlung für sie, eine Transmutation der Stoffe; es gibt eine Wandlung der Kräfte oder Energien

ineinander, und es gibt eine Verwandtschaft und Wandlung der organischen Arten. Ohne eine letzte Gemeinsamkeit alles Seienden gäb's keine Welt — keine Welt als Wirken, denn alles Wirken ist Aufeinanderwirken, fordert gegenseitige Empfänglichkeit — keine Welt als Leben, denn alles Leben ist Ineinanderleben, ist Kontakt — keine Welt als Erkenntnis, denn alles Erkennen ist Vergleichen. Die Weltdifferenzierung wäre nicht wirksam, nicht erlebbar, nicht erkennbar, wenn sie nicht aus gemeinsamem Grunde aufstiege. Alle Erkenntnis, alles Leben, alles Geschehen vom materiellsten bis zum geistigsten ist nur das Aktuellwerden einer Relation. Die Welt bekundet sich in Geschehen, Leben, Erkennen als ein Zusammenhang, ein Ganzes aus einem Ursprung; denn Heterogenes würde auseinandere*x*istieren und gäbe keine Welt. Aber gleichzeitig bekundet sie sich als deutliche Differenzierung, d. h., da sie von einem Ursprung, als deutliche Gliederung. Und zwar als fortschreitende Differenzierung, die aber doch nie zum völligen Auseinander führt, da die Glieder im Ineinanderleben immer wieder den Zusammenhang wahren. Stets erneuerte Ganzheit bei fortschreitender Gliederung gibt eben den Organismus, der somit der Typus der Welt bleibt. Die Welt wahrt ihr Gleichgewicht im Ineinanderspiel der Kräfte, in beständiger Selbstergänzung wie das einzelne Lebewesen.

Und nun mußte gerade das Jahrhundert, das in Rob. Mayer die Einheit der Kräfte und in Darwin die Einheit des Lebens so laut verkündete, dem Mechanismus verfallen, während doch eben die Wahrung der Einheit in aller Wandlung der Kräfte und Formen den Organismus auszeichnet. Seitdem aber jetzt die Absolutheit der Materie gefallen und die Transmutation der Stoffe wie der Kräfte, ja selbst ineinander (der Materie in Energie) gewonnen ist, steht die ganze Welt als eine gewaltige Metamorphose da, als eine große Einheit, aber nicht als eine tote Einheit, eine leere Identität, wie sie der Monismus verkündet, indem er Kraft und Stoff, Geist und

Natur eins zu sein befiehlt, womit er den Dualismus nur gewaltsam verschluckt, aber nicht los wird, nein als eine fruchtbare Einheit, die zugleich die Verschiedenheit gebiert, sie in sich zurücknimmt und neu gebiert, kurz als eine lebendige Einheit. Geist und Natur, Kraft und Stoff sind so eins und dabei mindestens so verschieden wie Wärme und Bewegung, die doch damit nicht einfach identisch sein sollen, daß man ihren Übergang ineinander erkannt hat. Geist und Natur sind nicht eins miteinander, sondern eins in einem Dritten zwischen ihnen (nicht außer ihnen), aus dem sie sich heraus entfalteten. Denn die Welt ist Entfaltung und nicht Zusammensetzung, d. h. sie ist organisch und nicht mechanisch. Die Natur ist Einheit als Ineinanderwandlung. Die anorganische und die organische Natur schlagen zusammen, aber nicht so, daß die organische nur nach der anorganischen, sondern so, daß die anorganische auch organisch verstanden wird, so daß nicht nur das Leben auch als materiell, sondern daß jetzt die Materie auch als Leben, als Entwicklung erkannt wird. Es ist an der Zeit, die Konsequenz des 19. Jahrhunderts zu ziehen, das man als das historische benennen darf und das die Evolution bis an die Grenzen der „organischen" Natur getragen. Es ist an der Zeit, nicht nur die Menschenwelt, nicht nur die Lebewelt, nein auch die Welt als Geschichte zu begreifen. Und schon schreiben ernste Naturforscher wie über die Organismen „als historische Wesen" und über das Gedächtnis in der organischen Materie, auch über die „Welt als Organismus" und gerade bei den Physikern mehren sich die Stimmen, die die Welt als Leben verkünden. Und damit erst wird sie zu wirklicher Einheit gebracht.

Die Lebewelt im engeren Sinne aber zeigt sich als Einheit ja nicht bloß in der Einheit des Stammbaums, kraft deren „alle lebende Substanz unter sich aufs engste verwandt", ja nur verschiedener „Ausdruck der Lebenssubstanz" unter verschiedenen „Bedingungen" ist. Doch die Lebewesen wachsen nicht nur auseinander, sie leben auch

immer wieder ineinander. Die ursprüngliche Einheit geht nicht mechanisch in bloße Zerstreuung über, sondern wird echt organisch immer wieder erneuert und gar wunderbar in mehrfacher Weise. Zunächst verschlingen sich die Lebensgestalten im wörtlichsten Sinne, indem sie sich voneinander nähren und sich so aneinander aufbauen. So zeigt sich in der Assimilation die innere Gemeinschaft des Lebens, und selbst in der grausamsten Beutegier drängt das Leben, wieder eins zu werden. Und die Tiere bedürfen zum Leben der Pflanzen; „Blüten und Insekten sind wie Teile eines Organismus aufeinander angewiesen," so drückt ein moderner Naturforscher diese Lebensgemeinschaft aus. Warum könnte ein Einzelorganismus nicht wie ein Mechanismus beharrend für sich bestehen? Aber dann stirbt er. Die Organismen bedürfen einander — darin bekundet sich die Einheit des Lebens. Die Formen des Lebens bedürfen des Austausches, weil das Leben immer wieder zum Ganzen drängt.

Weiter aber zeigt sich die Verschlingung alles Lebens in dem, was an dem „biogenetischen Grundgesetz" Wahrheit ist, an einer gewissen Parallele der ontogenetischen mit der phylogenetischen Reihe. Das neue Lebewesen rekapituliert in der Entwicklung seiner Formen die Geschichte seiner Gattung und erneuert so ihren Zusammenhang mit den Urformen des Lebens. Warum könnte sonst das neue Wesen nicht einfach die Fortsetzung nur des vorhergehenden, gleichsam die bloße Abzweigung eines Astes sein? Aber es drängt immer wieder in den Stamm und die Wurzel, in den Ursprung und damit in die Einheit des Lebens zurück. So quillt das Leben durch das Ganze, so wächst es als Lebensbaum. Und warum könnte das Individuum nicht ewig fortleben? Aber das Leben ist nur das Leben, wenn es sich immer wieder erneuert, in seinen Urgrund, d. h. in seine Einheit zurückkehrt. Und so hat der Tod der Individuen seinen letzten Grund in der Einheit des Lebens.

Aber nun erhellt sich aus ihr noch eine weitere biologische Haupt-

erscheinung. Warum pflanzt sich das Individuum nicht bloß aus seinem eigenen Keime fort? Warum bedarf die Fortpflanzung wenigstens bei allen differenzierteren Lebewesen der Amphimixis? Man hat gesagt, die zweigeschlechtliche Fortpflanzung diene dem Ausgleich, der Milderung individueller Einseitigkeiten. Aber dann müßten die späteren Generationen immer stumpfer, immer unindividueller werden. Doch die Entwicklung zeigt das Gegenteil, und Mendels Experimente haben erwiesen, daß bei der Kreuzung die Merkmale sich nicht verwischen, sondern trennen, die Einseitigkeiten also sich nicht abschwächen, sondern vervielfachen, wie ja auch das entwickeltste Individuum das differenzierteste, merkmalsreichste ist. Die Zweigeschlechtlichkeit dient so vielmehr der Differenzierung und fehlt darum gerade den undifferenziertesten Lebewesen. — Aber die Differenzierung erklärt nicht alles, da sie ja auch ohne sexuelle Fortpflanzung möglich wäre. Daß ein Individuum sich nicht allein fortpflanzen kann, daß der Organismus wieder des Organismus bedarf, zeigt eben wieder die Gemeinschaft des Lebens, die über das Einzelwesen hinausragt. Mendels Nachweise besagen, daß sich die Merkmale regelmäßig verteilen und daß so in den Merkmalen nicht ein Individuum für sich aufzufassen ist, sondern erst Gruppen kontrastierend sich entsprechen und so als Ganzes zu nehmen sind. Es gemahnt fast an Platons Lehre, wie da Merkmal und Individuum getrennt, das Merkmal verschiedenen Individuen, dem Individuum verschiedene Merkmale zugeteilt werden. Jedenfalls zeigen Mendels Nachweise die Differenzierung gesteigert gerade durch die Korrelation der Individuen. Sie ergänzen sich nun in ihren Merkmalen, wie sich Männer und Weiber ergänzen, und so erklärt sich die so wunderbare, so teleologisch anmutende Wahrung der Gleichzahl beider Geschlechter (wenigstens ungefähr im geschlechtsreifen Alter) ebenso wie bei der Mendelschen Kreuzung das schließliche Auseinanderfallen der Summe der Merkmalsträger in zwei Hälften —

ja vielleicht die regelmäßige Zweigeschlechtigkeit nur als Spezialfall der regelmäßigen Kreuzung — am einfachsten aus der Einheit des Lebens, das sich eben in seinen Gliedern ergänzt. Alle Differenzen der Individuen zeigen sich als Korrelate, als Austeilungen aus einem Gesamtleben, als dessen Gliederungen. Es bekundet sich in jenem regelmäßigen Entsprechen der Differenzen wieder jenes Gesetz der Polarität, der Gleichgewichtswahrung, das eben wieder nur der Ausdruck dafür ist, daß alle Differenzen gegensätzliche und darum sich entsprechende Entfaltungen aus dem Indifferenten sind. Und jede Differenz ist wieder eine Indifferenz gegenüber einer höheren Differenzierung, die sich aus ihr entfaltet. Und so geht die Differenzierung als Lebensgliederung ins Unendliche und wahrt dabei immer wieder den Zusammenhang, die Lebensganzheit.

Insgesamt also: der Organismus ist nicht zu verstehen ohne die Gemeinschaft der Organismen, ohne die Einheit des Lebens, der Organismus ist nur als Organ, als Glied des Lebens zu verstehen. Der Einzelorganismus kann sich nicht allein erzeugen, nicht allein erhalten, nicht allein fortpflanzen. Er bedarf zu seiner Entstehung, seiner Ernährung, seiner Fortpflanzung anderer Organismen. Der Organismus ist nicht zu verstehen ohne die Einheit des Lebens und ohne seine Gliederung. Das Leben will sich gliedern und darum individualisiert es sich; aber es individualisiert sich auch gerade, weil es sich immer wieder erneuern will. Es kehrt in jedem Individuum in seinen Anfang, also in seine Einheit zurück; es beginnt in jedem Individuum ab ovo. So zeigt das Leben fünffach seinen innern Zusammenhang, seine Einheit. Es geht mit jedem Individuum in den Urquell zurück, holt es aus dem Keim, aus der Zelle, aus dem Ursprung und damit aus der Einheit des Lebens. Es wahrt wie die Symmetrie in jedem Individuum so unter den Individuen das Gleichgewicht der Merkmalsdifferenzen, speziell auch der Geschlechter. Es fordert weiter dreifache Verschlingung der Einzelorganismen

als Lebensglieder: damit ein Individuum entstehe, damit es sich erhalte, damit es sich fortpflanze.

Die schwersten Rätsel des Lebens, die sich an Entwicklung und Ernährung, Fortpflanzung und Vererbung usw. knüpfen, sind allesamt nicht zu lösen ohne die Einheit des Lebens, die sich wahrt in der steten Rückkehr zu sich selbst, in der Erhaltung des Gleichgewichts, im Ineinanderleben der Einzelorganismen, die einander bedürfen. Denn Leben heißt schon Ineinanderleben. Aber seine Rätsel sind auch nicht zu lösen ohne die Gliederungstendenz des Lebens. Leben heißt auch Auseinanderleben. Die Einheit lebt nur mit der Gliederung, die Gliederung nur aus der Einheit. Und dies eben heißt organisch sein: sich in der Einheit gliedern, in der Gliederung vereinheitlichen.

Aber die Einheit des Lebens bekundet sich ja noch weit hinaus über jene Grundfunktionen der Ernährung und Fortpflanzung. Denn nicht nur Hunger und Liebe erhalten das Getriebe. Das Leben des Individuums besteht ja in beständiger Einwirkung und Auswirkung, in aktiver und passiver Beziehung zur Außenwelt, in beständiger Fühlung d. h. beständiger Gemeinschaft des Lebens. Leben heißt Zusammenleben selbst für einen Robinson — Zusammenleben wenigstens mit der Natur. Mit der ganzen Natur, auch der „anorganischen". Denn der Organismus lebt im Wechsel der Stoffe, im Wechsel von Ein- und Ausatmen, von Wachen und Schlaf, lebt licht- und luftbedürftig unter der Einwirkung ferner Sphären, aus der Fülle der Elemente, lebt sozusagen als ein Durchgang der ganzen Welt.

Aber es gibt keine Einwirkung ohne Empfänglichkeit, keine Empfänglichkeit ohne Gemeinsamkeit, und gerade Gegensätze kommen aus tieferer Gemeinsamkeit. Man berichtet von jenem durchschnittenen Wurm, dessen Hälften sogleich mit allen Zeichen des Zorns gegeneinander losgehn. Im Mysterium des Lebens schlagen Liebe

und Haß zusammen: beide wollen verschlingen. Jene biologische Theorie, die auch die Liebe als Hunger, auch die Befruchtung als Ernährung erklärt, mag einseitig sein, schon weil man es ebensogut umkehren könnte. Aber man kann ja im weiteren Sinne das ganze Leben bis hinauf zum geistigsten in all seinen Ein- und Auswirkungen als Ernährung und Befruchtung verstehen. Denn empfangend und spendend sind ja nicht nur Nahrungs- und Geschlechtsorgane, sondern alle Organe. Der ganze Organismus ist ja gebaut aus dem und auf den Kontakt mit der Außenwelt, und ist ohne ihn nicht zu verstehen. So wie das Organ nicht ohne den Organismus ist der Organismus nicht ohne die Welt zu verstehen, die darum selber ein höherer Organismus ist.

Das Jahrhundert Robinsons war das Jahrhundert der Aufklärung, die analysierend, differenzierend das Leben gliederte bis zur Einseitigkeit und darum an die Selbstherrlichkeit des Individuums glaubte und so die isolierten Menschen erst auf den Verstandesbrücken der Nutzensberechnung zusammenkommen ließ. Aber auch die künstlichste Verständigung ist nur möglich auf Grund einer natürlichen Gemeinschaft. Man muß sich schon verstehen, um sich zu verständigen. Man muß eben schon etwas haben als gemeinsame Voraussetzung, an das alle Verständigung nur anknüpfen kann. Aber auch ohne all diese künstlichen Brücken, unter ihnen hindurch, ja auch über sie hinweg flutet das Leben in den getrennten Individuen zusammen. Es gibt eine seelische Ansteckung so gut wie eine körperliche, eine unwillkürliche Nachahmung, eine kaum bewußte Willens- und Gedankenübertragung, ein instinktives Mitfühlen, eine psychische Assimilation so gut wie eine physische, ein Ineinsleben von Seelen und Zusammenklingen zur Massenseele, zur Volksseele, zum Berufs- und Standesgeist, zum Zeitgeist. Man spricht von einem rätselhaften Fluidum, das die Seelen durchdringend die Stimmung eines Publikums oder den Geist einer Truppe

ausmacht und sie mit der geschlossenen Kraft eines Riesen wirken läßt. Der Mensch ist in der Masse ein anderer als einzeln. Darin liegt, daß die Gemeinschaft nicht eine mechanische Addition, sondern eine eigene höhere, eine organische Kraft ist.

Jede Seele ist Glied einer höheren Einheit und zugleich höhere Einheit einer Gliederung, d. h. jede Seele ist organisch. Denn jedes Organische lebt über sich hinaus nach oben wie nach unten, ist Durchgang des Organisationsprozesses, ist Teil eines Ganzen und Ganzes von Teilen. Jede Seele strebt zu sich selbst, und jede Seele strebt zugleich in die Gemeinschaft wie in die Heimat, und sie strebt in beidem zum Ganzen. Jede Seele drängt zur Freiheit und jede zur Hingabe, und der Ausgleich beider erst gibt die Persönlichkeit, die eben der wahrhaft organische Mensch ist im Gegensatz zum bloßen Original, das nur für sich, nur different, und zum bloßen Talent, das nur auf Anderes hin lebt. Jedes Kulturreich, Religion wie Kunst und Wissenschaft, Moral wie Staat und Wirtschaft, stammt aus der Lebensgemeinschaft, ist ein Seelenreich, in dem die Einzelnen mehr oder minder tätige Bürger sind, ist geistige Organisation, geistige Lebenseinheit, wo die physische fehlt. Jede Seele ist Bürger, lebt in Gemeinschaft; aber jede lebt in vielen Gemeinschaften, und schon darin liegt ihre Freiheit; jede Seele ist nicht nur Bürger, sondern auch Staat. Jede Seele hat viele Seelen in sich wie über sich, lebt nicht nur als Individuum, sondern als Beruf, Stand, Familie, Partei u. a. m. Aber die Einzelseele ist darum nicht ein Konglomerat, sondern eine funktionelle Einheit; die Individualität ist ein Stil, ist eine Lebensmethode, eine Entfaltungsweise, ist wie ein Leitmotiv, das durch einen Menschen schwingt. Und der harmonische Mensch ist wie ein Lied. Die Einzelseele mag ihre Dominante haben, aber sie klingt in vielen Tönen, wie ihre einzelnen Töne in vielen Seelen klingen. Ein Merkmal entfaltet sich eben in vielen Individuen, wie ein Individuum in vielen Merkmalen. So entspricht es der

logiſchen Ordnung und ſo auch der phyſiſchen, zumal ſeit hier die Trennbarkeit der Merkmale nachgewieſen iſt. Beide aber, die logiſche und die phyſiſche Ordnung wurzeln im Organiſchen, für das ja jedes Allgemeine Einzelnes enthält und jedes Einzelne Allgemeines, der Teil im Ganzen ſchwingt und das Ganze im Teil.

Im Organiſchen vereinigen ſich ſo wieder Geiſtiges und Phyſiſches, und im Organiſchen trennen ſie ſich. Denn dies bleibt das ewige Wunder des Organiſchen: Einheit in Spaltung, Spaltung in Einheit zu ſein. Und dieſes Wunder, das zu verkünden der Sinn dieſes Buches iſt, iſt ein Wunder nur für die kurzſichtigen Parteiſoldaten, für die Teilmenſchen, iſt in Wahrheit die Grundtatſache von Welt und Leben, in deren Erkenntnis das Heil der zerriſſenen Zeit liegt und der Rettungsanker der ſchwankenden, ja heute verſinkenden Weltanſchauung. Müde der Frohnarbeit in der Wüſtenöde des Spezialismus, lebenshungrig auf dem ſtarren Felſen des Dualismus wirft ſich der Zeitgeiſt nun blindlings ins Meer des Monismus und meint die Rettung zu finden und findet den Tod. Denn die reine Einheit iſt ſo leer wie die reine Zweiheit oder Vielheit. Erſt in der bunten Mehrheit leuchtet die Einheit, und erſt aus dem Lichte der Einheit ſtrahlt die bunte Mehrheit. Wir aber wollen nicht bloße Spezialiſten ſein noch Dualiſten noch Moniſten. Denn wir ſind nicht Maulwürfe in der Erkenntnis noch Adler noch Fiſche, ſondern wir wollen in all ihren Elementen leben als Menſchen. Ja, als Menſchen, nicht bloß als Männer oder Weiber. Und erzweibiſch iſt gerade der heute ſich ſo frei und kühn dünkende Monismus, der ſich der Natur an die Bruſt wirft, der alle Gegenſätze ſich in die Arme fallen, alle im Allbrei verſinken läßt. Wenn dieſes Buch die Einheit mehr als die Mehrheit oder die Mehrheit als die Einheit zu verfechten ſcheint, ſo iſt es ſchlecht oder mißverſtanden; denn es will gerade das Organiſche, d. h. die Entfaltung der Einheit in der Mehrheit und die Entfaltung der Mehrheit in der Einheit verkünden.

Das Abſolute

Nach alledem darf dies Buch nun zagend im Ausdruck, zagend vor den Menſchen, und doch ſicher vor der Wahrheit ſeine letzte Lehre bringen: die Welt lebt aus Gott und Gott lebt in der Welt. Wer dies pantheiſtiſch verſteht, hat nichts verſtanden und mag nur in ſeinen Parteiſtall zurücktrotten zum alten Futter. Für ihn bleibt dies Buch ungeſchrieben. Denn er hat nur den Monismus daraus geleſen, den es durch die organiſche Auffaſſung gerade überwinden will. Das Organiſche enthält ja ebenſo Trennung wie Einheit, iſt ebenſo dualiſtiſch wie moniſtiſch. Der Theismus als Trennung von Gott und Welt und der Pantheismus als ihre Einigung entſprechen beide nur einer Seite des Religiöſen — ſo ſehr, daß wohl ein reiner Theismus wie ein reiner Pantheismus nie wirklich, ja nie möglich war. Denn der abſolute Theismus würde in reiner Scheidung ebenſo wie der abſolute Pantheismus in reiner Einheit jedes wirkſame Verhältnis von Gott und Welt aufheben. Gott als Vater der Welt führt ſchon über die reine Trennung hinaus, und noch Spinozas Myſtik fordert über die Einheit hinaus wenigſtens die Ahnung einer Diſtanz. Die Wahrheit iſt auch hier wie überall ſynthetiſch, weil ſie organiſch iſt. Gott in der Welt und über der Welt, wie die Seele als Einheit den Leib durchwaltet und ſich doch zugleich über ihn erhebt. Aber nennt darum Gott nicht Weltſeele; denn es klingt, als wäre die Welt das Erſte und Ganze und Gott nur in ihr. Als Weltſeele iſt Gott ſchon pantheiſtiſch verweltlicht.

Alle Rätſel der Theodicee mit allem Dogmenſtreit der Jahrtauſende brechen aus der einen Frage hervor: wie kann die Welt von Gott ſein und doch frei von Gott? Und es gibt nur eine Löſung für dieſes Rätſel der Rätſel, eine Befreiung nur von dieſer crux der Theoſophie, eine Rettung nur aus dem Dilemma von Bindung und Freiheit,

von Einheit und Vielheit: ihr Ausgleich im Organischen. Und dieser Ausgleich ist möglich; denn er ist das Leben selber, und das Leben erklärt und rechtfertigt zugleich jenen Kampf der Gegensätze; denn es entfaltet sich erst in ihm. Ein Problem ganz lösen heißt es zugleich erklären. Im Organischen, d. h. im Leben ist hier zugleich das Problem und seine Lösung gegeben, der Gegensatz und sein Ausgleich. Gott und Welt können nicht tot und leer füreinander sein; tot und leer aber ist die bloße Einheit wie die bloße Fremdheit. Das Urverhältnis alles Seins, das Verhältnis Gottes zur Welt kann ja nur im universalsten Sinn, in der Urform sein, was jedes einzelne echte Weltverhältnis ist: ein organisches. Gott und Welt stehen in einem Lebensprozeß.

Doch was soll dies bedeuten? Und wie will man diesen Prozeß durchschauen zwischen einer dämmernden Welt und einem unsichtbaren Gott, wie überhaupt ein Verhältnis berechnen zwischen einem Faktor, von dem man nicht weiß, wie man ihn ansetzen soll, und einem andern, von dem man nicht einmal weiß, ob man ihn ansetzen soll, der höchstens ein X ist, wenn er überhaupt ist. Und nun nahen sie, die Häscher der „Logik" mit ihren Stricken, und bald umschließen in unentrinnbarem Kreis uns all die Männer von gestern mit der modernden „modernen" Weltanschauung, mit dem stehen gebliebenen überlegenen Steuermannslächeln reifer Besonnenheit, die nur der „Erfahrung" traut und das Unerkennbare als gefährlichen Ballast über Bord wirft, und sie fragen wie die Meister die springenden Buben: wie wir denn dazu kämen, von Gott zu reden, „womit" wir ihn „beweisen". Und sie weisen auf den schon mehr als hundert Jahre daliegenden Trümmerhaufen zerbrochener Gottesbeweise.

Aber wir sind keine Buben mehr; auch wir kommen schon von gestern her, auch uns imponierte Jahre und Jahre hindurch diese Frage, auch uns bedrückte und besiegte der Zweifel. Auch wir reckten

vergeblich die Arme in den leeren Himmel empor und rangen nach Hebeln und Stricken der „Beweise", um einen Gott in unsere Seele hereinzuziehen. Aber Hebel und Stricke ziehen nur draußen und können nur einen fremden Gott hereinziehn, den es nicht gibt. Die klassischen Gottesbeweise sind weder zwingend noch trügend. Sie gelten, aber nur für den, der seinen Gott schon hat. Für den, der ein Höchstes anerkennt, gilt der ontologische Beweis, und für den, der einen Weltanfang anerkennt, gilt der kosmologische, und für den, der eine Weltordnung anerkennt, der teleologische. Es sind nicht Beweise als Synthesen, als Hervorbringungen neuer Erkenntnis, sondern als Analysen, Aufklärungen, Sicherungen vorhandener Erkenntnis — wie der Syllogismus in der allgemeinen Prämisse schon den Schlußsatz enthält. Aber wer nun all jenes nicht anerkennt? Und die modernen Pharisäer drängen an mit drohenden Mienen und fordern „Beweise, Beweise!" Verzeiht, ihr gestrengen Herren, wenn ich lache — daß ich euch geben soll, was ihr schon habt, daß ich aus allen Fernen mit Zangen herbeizerren soll, was euch im Herzen wohnt. Oder braucht ihr „Beweise", daß ihr lebt? Oder habt ihr dafür, oder könnt ihr auch nur dafür Beweise haben? Das Leben ist das Einzige, was unmittelbar faßbar ist; doch mittelbar bleibt es unfaßbar, und unwiderlegbar bleibt, wer alle Tiere, wer alle andern Menschen, wer schließlich sich selbst als Automaten erklärt. Nur eins widerstreitet: das Leben selber; Leben aber kann in alle Ewigkeit nur erlebt, doch nicht bewiesen werden.

Aber, sagt ihr, wir erleben nicht Gott. Doch was erlebt ihr denn? Ihr erlebt nur das Leben, das in euch ist, und so erlebt ihr nur euch? Aber dann erlebt ihr nichts, dann würde das Leben stillstehn, und es gäbe keine „Erfahrung". Und doch soll es ja gerade für euch nur Erfahrung geben. Aber dann gäbe es wieder nur Erleben von Anderem, und dann gäbe es auch wieder kein Erleben mehr. Denn wir erleben Anderes nur an uns, wie wir uns nur an Anderem erleben.

Doch wir erleben nun nicht nur den Gegensatz von uns und Anderem, sondern auch den Zusammenhang. Wir erleben das Leben als Kontakt, als Gemeinschaft, als den kontinuierlichen Strom, in dem wir schwimmen. Wir spüren das Leben größer als uns, wir fühlen uns getragen vom Leben, wir erleben uns nicht als Anfang und Ende, sondern als Durchgang des Lebens, das auch vor uns und nach uns strömt und über uns hinweg. Nicht das Leben ist in uns, sondern wir sind im Leben. In unserm Gefühl erleben wir das Leben als Ganzes, in unsern Sinnen erleben wir's im Einzelnen. Doch es ist Wahnsinn, nur den Sinnen zu trauen und nicht auch dem Erlebnis des Gefühls, nur der Erfahrung, d. h. nur dem äußeren, peripherischen Erleben und nicht auch dem inneren, zentralen, nur den Sinnen, diesen Spezialisierungen des Erlebens und nicht auch dem ganzen Erleben. Es ist so heller Wahnsinn, als wollte man nur an die Farben glauben und nicht an das Licht, das sich in ihnen bricht, als wollte man nur an die Zweige glauben und nicht an den Stamm, oder nur an die Bäume und nicht an den Wald, den die zersplitternde Zeit vor Bäumen nicht sieht, und den doch jede Seele in sich rauschen hört, wenn sie nur still genug wird, um zu lauschen. Aber das Organ für das Ganze ist dieser Zeit abgestorben, und es muß doch wieder belebt werden, wenn sie selber nicht geistig sterben soll; denn die Teile leben nur aus dem Ganzen, die Sinne nur aus der Seele.

Doch der ganze Wahn unserer Zeit wächst aus dem schon seit Jahrhunderten eingefressenen empiristischen oder vielmehr nominalistischen Irrtum, daß das Einzelne vor dem Ganzen sei, daß die Welt etwas mechanisch Zusammengesetztes, ein zusammengelaufener Haufe, eine Additionsrechnung, ein Flickwerk, ein totes Mosaik des Zufalls sei. Als ob aus Heterogenem je eine Welt entstehen könnte! Nein, die Welt ist — gerade nach der echten modernen Erkenntnis — ein Ganzes, ein Zusammenhang, eine Entwicklung, in der sich Formen

wie Kräfte ineinanderwandeln, ein „Leben" — so kann man's immer häufiger gerade bei den neuesten Physikern lesen. Und die Welt lebt aus dem Ganzen heraus. Aber das Ganze ist für unsere „Modernen" von gestern und vorgestern natürlich „bloß Abstraktion". Als ob die Teile ohne das Ganze auch nur bestehen könnten! Aber das Ganze bestände nur in den Teilen? Doch mindestens ebenso bestehen die Teile nur im Ganzen. Aber das Ganze leiste nichts, was die Teile nicht leisten? Das eben ist der Grundirrtum der „Modernen", der blinden Mechaniker, die nicht begreifen, daß das Ganze eine Macht ist, die jetzt von einem ersten Berliner Physiker in seinen „Vorlesungen über theoretische Physik" sich belehren lassen mögen, daß „der Schluß von den Teilen auf das Ganze zu ganz falschen Resultaten" führen kann, und die auch von einem modernen englischen Physiker hören können: „Was im Ganzen ist, muß nicht im Teil sein, wohl aber umgekehrt." „Ein Aggregat von Atomen kann Eigenschaften besitzen, die den einzelnen auch nicht im geringsten Grade zukommen. Wer anders denkt, kennt gewisse mathematische Gesetze nicht —" Und gilt's nicht im Menschenleben? Die Gemeinschaft leistet, was die Einzelnen nicht leisten; der Staat ist mehr als die Summe der Bürger; die Töne wirken erst und wirken immer anders durch den Zusammenhang; das Ich in seinem Selbstgefühl ist eine Kraft und nicht nur eine Abstraktion aus einem Bündel Empfindungen; der Organismus nur lebt, doch seine bloßen Stücke sind tot; denn sie leben nur aus dem Schwung des Ganzen.

Aber, sagt ihr, wenn das Ganze nicht als solches nur eine Abstraktion sein soll, so sei es doch eine für die Erkenntnis; denn es sei in seiner Konkretheit nicht erkennbar wie doch alles Einzelne. Ist aber wirklich der Berg weniger erkennbar als die Sandkörner, aus denen er besteht? Und das Sandkorn weniger erkennbar als die Atome, aus denen es besteht? Und der Ton weniger erkennbar als die Schwingungen, aus denen er besteht? Nein, nur ihr Heißhunger

nach Einzelnem hat die Modernen blind dagegen gemacht, daß das Einzelne nicht als solches primär, daß die Spezifikation vielmehr eine Leistung des Fortschritts ist, daß aber die Sinne bei aller Spezifizierung, die ihr Wesen ausmacht, doch immer noch Ganzes zeigen und daß das absolut Einzelne mindestens so weit über die Sinne hinausliegt, mindestens so sehr für die Erkenntnis der Abstraktion bedarf, mindestens so „unerkennbar" ist wie das absolut Ganze, Allgemeine und Eine.

Aber, sagt ihr wieder, das Ganze als Absolutes ist eben unerkennbar, und darum lehnen wir es ab für die Wissenschaft und halten uns in ihr an das Einzelne der Erfahrung. Doch, liebe Freunde, ihr geht ja auch beim Einzelnen über die Erfahrung hinaus und konstruiert bis ins absolut Einzelne — warum wollt ihr nun mit dem Ganzen durchaus nicht über die „Erfahrung" hinausgehen? Die Skepsis der „Modernen" tut so logisch und ist doch reine Geschmackswillkür. Sie klingt so besonnen und ist doch nur bequem; sie klingt so bescheiden und ist doch höchste Anmaßung. Leugnen könnt ihr ja nicht das Absolute, wie es auch noch nie ein Denker geleugnet hat. Aber, wendet ihr ein, wir können's nicht fassen, und also kümmert's uns nicht, wir halten uns nur an seine sichtbaren Erscheinungen. Werdet ihr wohl auch einen Menschen nur nach seinen Worten oder gar Kleidern beurteilen, weil euch sein Inneres unsichtbar ist? Als ob's keine Lüge und keine Maske gäbe? Ihr aber sagt brutal: was ich nicht weiß, macht mich nicht heiß. Ich halte mich nur an das, was ich sehe — gerade so sprach der Vogel Strauß, bis er dem Jäger erlag, den er nicht sehen wollte.

Aber, meint ihr, ob man will oder nicht, das Absolute ist doch nun einmal unerkennbar. Ja, so singt es der Chor der „Modernen" in ewigem Refrain dem mißverstandenen Kant nach und schüttelt sich seit zwei Menschenaltern vor Lachen über alle Metaphysik. Doch schauen wir nur einmal hinein in diese moderne Skepsis, in der sich Trägheit und Leichtsinn paaren unter dem Schutze der Kurzsichtigkeit!

Seht euch doch nur im Spiegel, ihr Modernen, mit euren hastigen, hungrigen, luchsäugigen Blicken, die wie spitze Pfeile nur aufs Einzelne und Bestimmte zielen, raubsüchtig nur ins Jetzt und Hier sich einkrallen! Ach, ihr habt keine Liebe! Ihr nehmt das Leben auch in der Erkenntnis nur praktisch als Beute, die ihr in einzelnen Bissen aufspießt und verschlingt! Ach, für das Absolute fehlt euch schon das große ruhige Auge. Der edle Jakob Grimm ahnte nicht, daß von der Andacht zum Kleinen, die er predigte, bald nur das Kleine übrigbleiben und die Andacht verschwinden würde, weil es keine Andacht zum Kleinen geben kann ohne Andacht zum Großen, weil das Kleine gerade seinen Wert darin hat, daß sich das Große in ihm spiegelt und entfaltet. Da haben wir seit zwei Menschenaltern einen Kultus des „Unerkennbaren", der sehr schätzenswert wäre, wenn er wirklich ein Kultus bliebe, Achtung vor einem Mysterium, wenn die Modernen nun auf leisen Sohlen durchs Leben wandelten, wie von stiller Musik getragen, im Bewußtsein ein heiliges Geheimnis als alles Lebens Quell hinter sich zu haben. Doch nur zu bald ward das unerkennbare Absolute aus einem Mysterium bloß ein Faktum; die heilige Schranke, der zarte Vorhang ward zum hölzernen Scheunentor, das man anstarrte, dem man dann achselzuckend den Rücken kehrte, um nun mit lauten Tritten durchs Leben zu stampfen und zu hasten und sich im Lärm des Tages und der Straße gegen die Stimme des Ganzen drinnen zu betäuben, um über den Sinnen den Sinn des Lebens zu vergessen.

Und doch schlägt den „Modernen" bisweilen das Gewissen. Denn sie wissen ja, daß ihr ganzes Leben nur Oberfläche ist, sie wissen's und sagen's ja, daß sie nur in den Erscheinungen plätschern, die doch ein Wesen hinter sich haben müssen, daß sie sich nur mit der Erfahrung begnügen, die doch nie vollständig sein, nie sich zum Gesetz abrunden kann, nur mit dem Relativen, das doch nun einmal nur als Relatives zu einem Absoluten lebt. Oh, diese genügsamen Herren,

denen ihr Verzicht so gut schmeckt, ihre zur Schau getragene Wissensarmut so wohl bekommt, denen der Zweifel so gar nicht das Herz verbrennt! Und die „Modernen" tanzen weiter auf dem Boden, den sie nicht kennen wollen, der ein Vulkan sein kann, tanzen mit dem Leichtsinn derer, die da riefen: après nous le déluge.

Aber was sollen sie nun tun? Gilt es denn nicht vom Absoluten, daß es unerkennbar ist? Doch vielleicht ist das Scheunentor nur darum nicht zu öffnen, weil es schon offen ist. Offen aber von innen; denn von außen öffnet da kein Schlüssel. Von außen mögen wir sammeln und scharren, wir kommen doch nie zum Ganzen. Aber, mahnt ihr, so laß uns das Absolute sehen, daß wir's erkennen! Nein, sehen können wir immer nur Einzelnes, und darum ist das Absolute seinem Wesen nach unsichtbar. Aber woran sollen wir es erkennen? Doch was verlangt ihr eigentlich vom Absoluten, wie es sich präsentieren soll? Ruft ihr nach einem Steckbrief voller Merkmale? Merkmale sind Einseitigkeiten, sind Differenzen — das Absolute ist aber gerade das indifferente Allseitige. Ist dann das Absolute nicht eben unerkennbar? Ja, wenn ihr durchaus nur mit der Scheere erkennen wollt, wenn erkennen euch nur absplittern, nur vereinzeln heißt, dann allerdings ist das Absolute „unerkennbar"; aber dann ist seine Unerkennbarkeit nicht ein beklagenswertes Akzidens, sondern nur der negative Ausdruck seines Wesens selber; denn es ist als das Ganze gerade das Nichteinzelne, das Nichtabzugrenzende. Und es ist in solcher „Unerkennbarkeit" nicht dunkel, sondern hell wie das Licht selber, dem man's auch nicht übelnehmen darf, wenn es nicht in einzelnen Farben leuchtet. Und wenn ihr dem Absoluten ganz auf den Leib rücken, ihm ganz ins Auge schauen könntet, ihr würdet nichts schauen als eben das reine Licht des Absoluten, nichts Einzelnes, nichts Bestimmtes, nichts Greifbares, das in die Schubfächer der Erkenntnis paßt, aber nicht weil ihr's nicht greifen könnt, sondern weil es nichts Greifbares hat. Ist die Sonne unerkennbar,

weil sie uns nicht in die Finger läuft? Oder meint ihr vielleicht, daß das Absolute sein besonderes Merkmal nur verstecke? Was sucht und erwartet ihr eigentlich dahinter als Wesen des Absoluten? Irgend etwas Blaues oder Sechseckiges oder Stiernackiges oder gar eine Chlorkaliumlösung? Nein, das Absolute ist „unerkennbar", nicht weil es sich verbirgt, sondern weil ihr Einseitigen unter erkennen nur vereinseitigen versteht, nur bestimmen, teilen, und das Absolute eben das Ganze, Allseitige, Bestimmungslose ist, dessen Ausstrahlungen, Vereinzelungen erst alle Bestimmungen sind. Auch unsere Empiristen, Relativisten und Skeptiker erkennen ja das Absolute als notwendig, meinen aber es nur negativ als Grenzbegriff zu erkennen. Doch negativ erscheint das Absolute ja nur vom Gegensatz, vom Relativen, vom Einzelnen aus, wie ebenso umgekehrt das Einzelne und Relative vom Absoluten aus negativ erscheint.

Aber, fragt ihr, wie können wir das Absolute positiv fassen? Nun, ebenso unmittelbar wie das Einzelne. Wir haben in den Sinnen spezifische Energien, d. h. Organe fürs Einzelne, und wir haben im Gefühl das Organ für das Ganze. Wir empfinden durch die Sinne Unterschiede, und wir fühlen uns eins mit allem, das wir fühlen. Wer soll nun recht haben, die Scheidungsorgane oder das Einheitsorgan? Und wer soll entscheiden? Das Denken? Aber das Gefühl steht zum Denken nicht fremder, nicht feindlicher als die Empfindung der Sinne. Könnte doch dieses Buch schreien — dann würde es dem Leser unvergeßlich und unverwechselbar einprägen, daß hier nicht ein Irrationalismus verkündet wird, nicht das Recht des Gefühls gegen das Denken, sondern das Recht des Gefühls neben der Empfindung der Sinne. Und das Denken selber fordert ja das Ganze und Absolute so gut wie das Einzelne und Relative. Das Denken gibt beiden Organen recht. Aber auch die Erfahrung, wenn sie nur die ganze Erfahrung ist und nicht bloß die äußere, auf die der naturalistische Fanatismus des letzten Menschenalters mit seinem

Sinnenkultus sie einschränkte — als ob es ein Außenleben geben könnte ohne Innenleben! Ja, die Erfahrung soll gelten, aber die volle Erfahrung, das unmittelbare Erlebnis soll gelten als Quelle aller Erkenntnis, und da erleben wir das Ganze so gut wie das Einzelne, das Absolute so gut wie das Relative; denn wir erleben mit dem Gefühl so gut wie mit den Sinnen. Wir erleben das Universale nicht minder wie das Individuelle, unsere Zugehörigkeit zur Welt nicht minder wie unsere Trennung; wir tragen das Allgemeine, Gemeinsame, die Einheit ebenso in uns wie das Spezielle — darauf allein ruht ja die Möglichkeit der subordinierenden Erkenntnis. Wir alle sind mit den Sinnen Nominalisten und mit dem Gefühl Platoniker. Wir fassen aus unserm organischen Wesen, aus unserer Einheit der Gliederung die Welt selber organisch, selber als Einheit der Gliederung. Und so haben sie beide recht, weil sie zusammen erst das Organische konstituieren, die Erfassung der Einzelheit wie der Einheit, des Relativen wie des Absoluten. Wir fühlen in uns den grenzenlosen Strom des Lebens, unsere Gemeinschaft mit Nahem und Fernem, wir fühlen uns eins mit allem Sein, wir tragen in uns das ewige Leben, wir haben in unserm Gefühl das Unendliche gegenüber allem Einzelnen und Vergänglichen, das uns in den Sinnen vorüberzieht. Wir erleben in uns das Ganze, das Absolute, und es rundet sich alles in unserm Gefühl, das in unserer äußeren Erfahrung Bruchstück bleibt, und es lösen sich da alle Differenzen der Welt im Indifferenten; die scharfen Spitzen des Bestimmten schmelzen im Unbestimmten.

Schöpferkraft

Aber ist nun das Absolute als bloße Unbestimmtheit, als reine Indifferenz schon Gott? Nein, nur die Natur in Gott, würde Jakob Böhme sagen. Das Gefühl ist pantheistisch — selbst bei Schleiermacher. Und das Gefühl ist monistisch — darum der

Monismus so „weibisch"! Die Empfindung aber verzweigt sich in den Sinnen pluralistisch. Doch wir müssen zum vollen Erlebnis, als Quelle wahren Erkennens auch die dritte Lebensfunktion der Seele, den Willen hinzunehmen, der dualistisch ist. Denn er beruht auf dem Gegensatz von Wunsch und Wirklichkeit, von Sollen und Sein. Wir wollen nur, was nicht ist. Darum macht den Übergang zum Willen der Riß im Gefühl, das tragische, das mit der Welt uneins gewordene Gefühl, das zum Begehren drängt im passiven Willen Schopenhauers, der sich erst noch zum wahren, zum Tatwillen Fichtes ermannen muß.

Der Dualismus, den wir im Willen erleben, gibt aber nun nicht eine beliebige Zweiheit — sonst könnte man ebensogut noch einen Triadismus oder Tetradismus vorführen, sondern er gibt den Gegensatz eines Höheren und Niederen. Und auch hier gilt's von der Welt wie von der Seele. Denn aus der bloßen Indifferenz, in die das Erleben des Gefühls mündet, ist das Weltwerden nimmermehr zu verstehen. Sie ist nur der wartende Mutterschoß alles Werdens. Auch die Differenzen der Empfindung, die Spezialitäten der Sinne können die Welt nicht erklären. Denn die gleichgültige Vielheit erklärt so wenig wie die gleichgültige Einheit. Aus dem bloßen Gleichgewicht, aus der Indifferenz oder dem Gleichmaß der Differenz, aus den bloßen Erhaltungsgesetzen ist die Welt niemals zu verstehen. Denn sie ist eben nicht nur Konstanz, sondern Variation, nicht reines Sein, sondern Werden. Die Mathematik, die Wissenschaft der Gleichungen gibt nur Beschreibung, nicht Erklärung, nur Statik, nicht Dynamik der Welt. Die Mathematik kennt kein Werden, und darum lügt sie in der Weltanschauung, und darum lügt die mechanistische Anschauung, die die Welt auf mathematische Prinzipien zurückführen will und es doch nicht kann, da sie ja schon das Werden in die Welt aufgenommen hat. Und sie lügt doppelt, da ja auch das Werden nicht einmal gleichmäßig ist, sondern nach dem zweiten

Wärmesatz nicht absolut umkehrbar und darin nach dem Ausdruck eines modernen Naturphilosophen „unregelmäßig" ist. Nein, die Welt als Werden kann nicht statisch, nicht mechanisch, sondern nur dynamisch erklärt werden. Und dies ist geradezu ein tautologischer Satz. Denn erklären kann man nur aus Ursachen, aus Kräften, aus Wirkendem. Die echte moderne Mechanik weiß es; sie will nur beschreiben und nicht erklären und kennt nicht mehr Kräfte und Ursachen. Für die Erklärung aber soll hier ein Dynamismus oder Energetismus nicht in dem Sinne proklamiert werden, daß die Welt aus Kräften bestehe, sondern nur, daß sie aus Kräften entstehe. Der reine Dynamismus ist so unmöglich wie der reine Mechanismus oder Materialismus. Kräfte, die auf nichts zu wirken haben, sind leer wie Subjekte ohne Objekte, sind Aktiva ohne Passiva. Alle Kraftentfaltung ist Änderung, und alle Variierung braucht Konstanten und damit Stoffe. Bestände die Welt nur aus Kräften, so wäre sie kraftlos. Wäre die Energie als Wärme im Sinne von Carnots Satz gleichmäßig verteilt in der Welt, so wäre sie zum toten Gleichgewicht, zum ewigen Stillstand verurteilt. So führt die gleichmäßige Differenz, die reine Vielheit ebenso ins Leere wie die dumpfe, indifferente Einheit. Die Welt lebt nur in steter Aufhebung des Gleichgewichts, lebt nur durch ungleichmäßige Differenz, in Erhebung von Kraft über Stoff, von Variierendem über Konstantem, Aktivem über Passivem.

Das Leben hat heute seinen herrlichsten Herold gefunden in Nietzsche. Der Sieg des Lebens ist sein Thema, und nur Töne in diesem Hymnus sind seine Lehren, seine neue „Wertung" wie seine Rettung des „Instinkts", sein „Wille zur Macht" und seine „Herrenmoral" wie selbst seine „ewige Wiederkehr". Denn das Leben ist immer sich erneuernd und immer instinktiv wertend und immer Kraftentfaltung und immer Sieg. Doch der Triumph des Lebens, den Nietzsche mit rauhem Alphorn als Weck- und Kriegsruf

erschallen ließ, muß harmonisch instrumentiert werden zur Weltsymphonie und muß erst aus dem Vitalen, ja Brutalen ins Geistige heraufgeholt werden, und dann wird auch der Gott wieder aufsteigen, den Nietzsche verloren, weil er ihn als Gott des Todes statt des Lebens verstanden. Ja, das Leben ist Triumph, ist beständige Erhebung, Wertung und Betonung, und das Gleichgültige nur ist der Tod. Was aber für das Leben gilt, gilt für die Welt. Denn das Leben ist nicht bloß in der Welt, sondern die Welt ist im Leben; sie selber ist Leben. Und da gilt's, daß alles aus Gleichgültigerem sich bildet, und alles aus Indifferenterem sich entwickelt, aber nicht in gleichmäßiger Differenzierung, die keinen Grund des Werdens abgäbe, sondern jede Konstituierung, Organisierung kommt als Erhebung, Subordinierung, Akzentuierung, Zentrierung. Die reine Symmetrie ist nur statisches, nicht dynamisches Prinzip. Gibt's in der Natur Gleichmäßigeres als die Symmetrie im Organismenbau mit seinen paarigen Organen? Und doch sind wir Rechtshänder oder Linkshänder, und der Vergleich unserer Gesichtshälften, zumal wenn jede photographisch zum ganzen Antlitz verdoppelt wird, zeigt unverkennbar, daß die eine die führende ist, die lebensstärkere. Und zeigt nicht auch bei aller Gleichmäßigkeit die Mendelsche Merkmalsteilung in der Vererbung zunächst die Prävalenz eines Artmerkmals gegenüber dem andern? Und gar in der Differenz der Geschlechter offenbart die Natur nicht einfach die Tendenz zur Zweiteilung, zur bloßen Merkmalsscheidung, sondern eben zum Gegensatz eines mehr aktiven männlichen und eines mehr passiven weiblichen Prinzips, zum Gegensatz von Geben und Empfangen, d. h. im Grunde wieder von Kraft und Stoff. Hier aber zeigt sich wieder, daß dieser Grundgegensatz formal-relativ und nicht real-absolut zu verstehen ist. Denn bei aller Aktivität genügt doch der männliche Kraftträger nicht als der Gebende; auch das Weib wirkt bildend, ist nicht nur zur Passivität bestimmt und kann sich erheben. Alles kann mehr oder

minder sich erheben und alles kann sinken, und manch Letzter ist Erster geworden, und manch Amboß Hammer. Das ist der demokratische Ausgleich in der aristokratischen, ja monarchischen Konstitution des Weltorganismus.

Aber weil nichts Einzelnes in der Welt bloß Kraft, nichts Einzelnes bloß Stoff ist, soll man darum mit den Materialisten Kraft und Stoff einsetzen oder mit moderneren erkenntniskritischen Naturphilosophen Kraft und Stoff aufheben? Das hieße das Leben wegwerfen, um das Leben zu verstehen. Gewiß, die Kritik ist berechtigt gegen die naive Versteinerung dieser Prinzipien, in der man Kräfte und Stoffe als Realitäten absolut unterschied. Doch ihre formale, relative, graduelle Unterscheidung ist für die Welterklärung nicht nur berechtigt, sondern notwendig, und gerade ihr heute offenbar werdender Übergang, der aber ihren Unterschied voraussetzt, bringt endlich Licht in das Dunkel des Weltwerdens. Die Welt ohne Kraft und Stoff ist starre Linie ohne Farbe, ohne Licht und Schatten, ist eben nur statisch und nicht dynamisch begriffen.

Noch einmal: alle Weltbildung führt aus Indifferenz zu Differenz. Aber weder das tote Sein der Indifferenz noch das der Differenz erklärt das Weltwerden, sondern es kann eben nur als wirklicher Akt der Differenzierung begriffen werden, und das heißt als Erhebung des einen über das andere. Oder worin sollte die Urdifferenzierung bestehen? Eine solche nach Qualitäten wäre keine Urdifferenzierung; denn dann müßten ja die differenten Qualitäten schon da sein. Und woher sollten sie da sein, da das Indifferente qualitätslos ist? Nein, mit Qualitäten die Welt beginnen heißt sie mit Rätseln beginnen. Die Wissenschaft hat jetzt immer mehr die Qualitäten als Wandlungen erkannt, sie in Quantitäten und schließlich in Funktionen aufgelöst. Die Welt ist Werden, ist Funktion, ist Schwingung, und die Urdifferenzierung kann nun einmal keine andere sein, als daß aus dem leeren Nullsein ein Plus über ein Minus herausschwingt, eine Kraft über einen

Stoff. Die einfachste Differenzierung ist die reine Prävalenz des einen über das andere — nicht auf Grund einer Qualität, sondern die Qualität kommt erst aus der Funktion, das Sein aus dem Werden, die Welt aus dem Wirken, und im Anfang war die Tat. Alles Weltwerden kommt als Durchbrechung der Indifferenz, als Aufhebung des Gleichgewichts und damit schon als Erhebung des einen über das andere. Alles Werden enthält schon Betonung; denn es enthält Richtung. Größe heißt Richtung geben, sagt Nietzsche. Dann heißt eben Größe Kraft; denn die Kraft ist das Richtunggebende. Die Kraft ist das Dominierende, und ein Dominierendes ist in allem, was sich konstituiert. Jede Organisation ruht auf Subordination, auf Zentralisation. Jede Bildung ist sozusagen Kreisbildung, jede Kraft eine Zentralkraft, jeder Stoff peripherisch. Jede Kraft ist darum Einheit, jeder Stoff darum Vielheit, „Masse". Und die Kraft ist darum zentrifugal und der Stoff zentripetal, d. h. schwer — so hat schon Schopenhauer die Schwere als Gegensatz zum ausstrahlenden Licht hingestellt, zur „beweglichsten aller Kräfte" nach Rob. Mayer. Der Feuergeist Nietzsche, der den „Geist der Schwere" haßte, erlebte den physischen Gegensatz psychisch. Jedes Symbol — auch für das geistigste — muß physisch begründet sein, und es gibt nur Symbole, weil es einen Übergang gibt zwischen Geistigem und Physischem. Aus innerstem Lebensgefühl entspringt die Vorstellung, die Gott in Himmelshöhen weist und die Hölle in unterirdische Tiefen. Auch im Sonnenkult so vieler Naturvölker wohnt noch ein Sinn, und wir brauchen uns nicht zu schämen, wenn wir im Anblick der aufgehenden oder untergehenden Sonne still werden wie die Frommen.

Licht ist Bewegung, aber auch Materie ist Bewegung, und wir müssen nun endlich den Übergang, den nur quantitativen Unterschied von Energie und Materie durchschauen, wie ihn jetzt der schon zitierte französische Physiker ausdrückt: jede Erscheinung ist „nur eine

Gleichgewichtsänderung; erfolgt sie schnell, nennen wir sie Elektrizität, Wärme, Licht usw., erfolgt sie langsam, nennen wir sie Materie." Dazu hören wir weiter moderne deutsche Naturphilosophen: die Kraft ist, was die Masse beschleunigt; die Kraft ist das Variierende, Ändernde der Bewegung; es „folgt, daß ohne Kräfte nur unbeschleunigte, also geradlinige und gleichförmige Bewegungen denkbar sind." Und Bewegung ist alles. Der starre Körper, die konstante Masse ist ja für die neue Naturwissenschaft versunken. Sie hat die Materie selber dematerialisiert; denn sie hat ihr die absolute Grundeigenschaft genommen und die Trägheit selber relativ gesetzt. Der heutige Sieg der „elektrischen" Anschauung über die mechanische ist der Sieg der Funktion über die Substanz. Die Masse hängt von der Bewegung ab, nicht die Bewegung von der Masse. Die Masse ist nichts Konstantes, sie ändert sich, sie „wächst mit der Geschwindigkeit" — dies ist das große exakte Resultat der jüngsten Naturerkenntnis. Die Masse wächst mit der Geschwindigkeit — folglich wächst sie mit der beschleunigenden Kraft. Folglich ist die Masse eben nur das Korrelat der Kraft, der Widerstand, das Beharrende gegenüber dem Treibenden, das Passive gegenüber dem Aktiven. Ohne Kraft gäb's keine Masse. Und Masse und Kraft entsprechen sich als Gegensätze; je mehr Kraftaufwand, desto mehr Widerstand. Aber sie entsprechen sich auch wieder nicht mechanisch, daß etwa dieselbe Kraft auf denselben Körper stets gleiche Wirkung übt. So dachte man noch gestern. Die große Wandlung, die hier die Mechanik selber erfahren hat, hat der angesehenste französische Fachmann heute mit klaren Worten bezeichnet: „Die alte Mechanik sagt: Unter der Wirkung der gleichen Kraft erhält ein beweglicher Körper immer die gleiche Beschleunigung, wie groß auch die Geschwindigkeit sein mag, die er bereits erlangt hat. — Die neue Mechanik sagt: Unter der Einwirkung der gleichen Kraft wird die Bewegung eines Körpers in dem Maße weniger beschleunigt, als er bereits an

Geschwindigkeit zugenommen hat." Wunderbar, wie dies dem psychophysischen Grundgesetz entspricht: Unter der Einwirkung des gleichen Reizes wird die Empfindung in dem Maße weniger gesteigert, als sie bereits zugenommen hat. Ist es danach nicht deutlich, daß nicht nur die „organische Materie Gedächtnis" zeigt, sondern auch die „anorganische", d. h. daß die neue Mechanik in Wahrheit Organik ist?

Die Welt als mechanisches Zusammensetzspiel starrer Atome hat ausgespielt. Die Atome sind nichts Absolutes, sind erst Bildungen, die sich zersetzen können, sind Schwingungssysteme, durch stärkste, für uns unüberwindliche Kraft zusammengehalten, sind schon Entfaltungen von Kraft an Masse. Und die Masse selber ist nichts Starres, sondern beschleunigte Bewegung, ist Widerstand nicht gegen Bewegung, sondern gegen Änderung der Bewegung. Die Masse wächst mit der Beschleunigung — darin liegt und daraus erklärt sich erst wirklich die grundlegende Tatsache, daß eine Bewegung mechanisch, körperlich wird, indem sie beschleunigt wird, und umgekehrt. Auch die geistige Bewegung wird durch Wiederholung beschleunigt und dadurch mehr und mehr ins Mechanische, Körperliche abgesetzt. Wiederholung beschleunigt; das Gleichmäßige vollzieht sich am raschesten; die gerade Linie ist der kürzeste Weg. Und das Körperliche ist eben das Beharrende nur als die sich wiederholende, gleichmäßige Bewegung.

Und auch dies gilt nur relativ. Was wir als Änderung und Gleichmaß, als Kraft und Masse unterscheiden, hängt ja auch von unserem Maßstab ab. Dem Raschlebigen erscheint schon Gleichmaß, was dem lang und langsam Lebenden noch als Änderung gilt. Die Masse eines Körpers, so lehrt wieder die neueste Physik, hängt von seiner Bewegung gegen den Beobachter ab. Am Beobachter liegt es, ob er Materie oder Bewegung wahrnimmt; andere Sinne würden statt des stehenden Eindrucks eines farbigen, tönenden Gegenstandes

eine Fülle von Schwingungen erfassen. Unser Weltbild würde schon ein anderes, lehrt K. E. von Baer, wenn wir in einer Sekunde 30 statt 10 Wahrnehmungen hätten; denn wir würden die Himmelskörper als leuchtende Kreise wie die Flintenkugel als Strich wahrnehmen.

Die Materie ist nur der konstantere Rhythmus. Sie ist, was in der Musik das begleitende Instrument ist. Und dies ist kein bloßer Vergleich, sondern die Musik ist so, weil die Welt so ist. Es ist nichts Mystisches an Schopenhauers These von der Musik als Abbild des Wesens der Welt. Die Musik als Schwingung gibt eben das Wesen der Welt reiner wieder als die Bildkünste, und darin liegt ihre aus den Lebenstiefen aufwühlende Urwüchsigkeit. Die andern Künste haben keine Zigeuner. — Der Rhythmus aber hat Sinn nur als Begleitung der Melodie; das Gleichmaß, die Konstanz hat Sinn nur als Untergrund der Variation, die sich daran entfaltet. Das Weltgleichmaß ist die Materie, die Weltvariierung ist die Kraft. Und der Rhythmus, diese einzige Konstanz, kann schon darum sich selbst nicht genügen, weil sie nicht absolut ist. Alles wandelt sich, nur verschieden im Tempo. Auch die Konstanz trägt Variation, auch die Variation noch Konstanz in sich. Und so gehen Kraft und Materie ineinander über. Die Materie ist eine langsame Kraft, die Kraft eine rasche Materie. Und da es keine absolute Zeit gibt, da rasch und langsam relativ sind, könnte andern Sinnen als Materie sichtbar erscheinen, was uns Energie erscheint, wie die Elektrizität, und wiederum andern Sinnen als Energie erscheinen, was uns Materie ist. Gegen unser Lebenstempo, unsern Aktivitätsgrad und darum für unsere Sinne ist allerdings die langsamer sich wandelnde Natur das Tote, Passive, Konstante, das rhythmisch Gebundene, Regelmäßige, Notwendige, und darum dürfen und sollen wir in aller Ruhe weiter Naturgesetze ableiten. Aber der moderne erkenntniskritische Naturforscher weiß, daß sie allesamt nur von relativer

Gültigkeit sind, daß auch die sichersten, die Erhaltungsgesetze, nur „praktischen Annäherungswert" haben. Doch für unsern Horizont gelten sie, für unsern Lebensgrad bietet die Mechanik festen Grund, und Physik und Chemie dürfen ganz materialistisch mit ihrer toten Materie rechnen, mit ihren Konstanten, mögen sie auch vor einem weiteren Horizont zerfließen, mag auch da die starre Materie bis in ihre Atome hinein sich sterblich und das heißt gerade lebendig zeigen. Nur weil die Natur langsamer lebt als wir, können wir sie beherrschen, stehen wir als Kraft ihr als Materie gegenüber. Nur weil die Natur langsamer lebt als wir, können wir Naturgesetze aufstellen, bleibt die Natur für uns das rhythmisch Gebundene, Konstante, das mögliche Objekt unserer Erkenntnis wie unserer Betätigung. Wären umgekehrt wir die langsamer Lebenden, dann stände die Natur im Reich der Freiheit und wir im Reich der Notwendigkeit, dann gäbe es keine Naturgesetze, ja wir wüßten nichts von uns, weil wir von anderm nichts wissen könnten. Und die Natur schon zeigt, daß jene Grundgegensätze relativ sind und in Graden ineinander übergehn. Sie zeigt nicht nur Stoffe, sondern auch Kräfte, zeigt als „organische" Natur ein Reich des Übergangs, darum für die Mechanik streitig, zeigt in den Pflanzen noch ein soviel langsameres Lebenstempo, wie noch in den Tieren und ihren Instinkten einen gebundeneren, konstanteren Lebenstypus. Die Natur selber ist schon ein langsamer Aufstieg ins Reich der Freiheit wie ein Abstieg ins Reich der Notwendigkeit.

Aber Kraft und Stoff unterscheiden sich ja nicht nur als das Freie und Gebundene, Herrschende und Beherrschte, sondern darin eben als das Zentrale und Peripherische, Eine und Viele. Die Kraft ist variierend, aber auch konzentrierend, befreiend, aber auch bindend; sie ist's, die den sonst zerfallenden, sich zerstreuenden Stoff zusammenhält, im Atom wie im Sonnensystem wie im „organischen" Wesen. Doch wie überhaupt, so müssen auch hierin Kraft und Stoff relativ

sein. Und wirklich zeigt sich ja jede bindende Einheit wiederum als Glied einer höheren Einheit. Schon das Atom ist System, und so gliedert sich jedes System in ein weiteres ein. Und in jedem System ist ein Auseinander von gebundener Vielheit, von Masse und ein Zentrum als innere Einheit, als Kraft. Aber die niederen Zentren sind wiederum nur Peripherie, nur Vielheit, Masse, Stoff für eine höhere Zentralkraft. Alle materiellen Kräfte sind noch äußerlich, noch peripherisch gegenüber dem wahrhaft inneren, dem seelischen Zentrum. Das höhere Band als solches ist geistig, und der Geist als solcher „geistiges Band". Es ist dies keine Eigenschaft, keine Wirkung eines substantiellen Geistes, sondern der Geist selber ist das Bindende, Zentrale, die Kraft. Er hat keine Substanz, sondern er ist diese Funktion. Und auch die Materie hat keine Substanz, sondern sie ist die peripherische Funktion, die Ausstrahlung. Die Materie als solche ist Vielheit und die Vielheit als solche materiell, wie der Geist als solcher Einheit und die Einheit als solche geistig ist. Und da beides nur relativ gilt, so gilt's eben in Graden, in Übergängen: je höher die Einheit, je mehr Einheit von Einheit, um so geistiger, und je breiter die Vielheit, die Ausladung, um so materieller. Und so ist vom Materiellsten bis zum Geistigsten System in System eingebaut, Stoff durch Kraft, Vielheit durch Einheit, niedere Einheiten durch höhere gebunden bis hinauf zur Einheit der Einheiten, zum reinen Geist Gottes.

Oder ist diese Konsequenz willkürlich? Aber es ist schon ein Postulat der Erkenntnis überhaupt, die selber ihrem Wesen nach zum System strebt, daß sie auf eine höchste Spitze, ein oberstes Prinzip, eine reine Einheit als letzten Abschluß drängt. Wer aber selbst gegen diese Forderung kühl bleibt, frage sich doch, warum er eigentlich eine letzte Einheit ablehnt und was ihm dann übrig bleibt. Wenn die Welt nicht in Einheit münden soll, muß sie in Vielheit münden. Aber die Welt als Urvielheit wäre erstens erst recht unbeweisbar und

willkürliche Geschmacksannahme moderner Massensucht und wäre zweitens unmöglich. Denn eine Urvielheit wäre ohne Zusammenhang, wäre keine Welt. Eine höchste Einheit dagegen entspricht unverkennbar der Tendenz des Weltprozesses. Der Naturforscher spricht heute von der „systematischen Verfassung" des Weltalls, und alles, was sich in der Welt bildet vom Atom bis zum Sonnensystem, bildet sich eben nicht als bloße Zusammensetzung, mechanische Summation der Vielheit, sondern als System, sozusagen rund, zentralistisch, organisiert sich als Vielheit auf eine Einheit bezogen, als Masse von Kraft gehalten und getrieben. Und was so die Welt im Einzelnen, in allen Teilen zeigt, soll sie im Ganzen nicht zeigen? Doch den Teilen kann wohl eine Eigenschaft des Ganzen, aber nicht dem Ganzen eine Eigenschaft der Teile fehlen. Die Welt ist nicht nur zentrifugal, sondern auch zentripetal, aufs Ganze gerichtet. Und sie ist Zusammenhang nicht nur überhaupt, sondern als organischer in Stufen gegliedert, Zusammenhang im Größten wie im Kleinsten, Systembildung nicht als einmalige Tatsache, sondern als Tendenz und Konsequenz, in steter Einordnung kleinerer Systeme in größere, niederer Einheiten in höhere. Die höchste Einheit liegt so in der Konsequenz des Weltprozesses. Nicht nur die Erkenntnis, auch die Welt hat systematischen Zug — natürlich, denn sie stammen ja beide aus dem organischen Lebensprozeß. Wäre es anders, so wäre die Erkenntnis unwahr und die Welt unerkennbar. Ohne eine letzte Einheit aber würde die Welt auseinanderfallen in Welten, die keinen Zusammenhang, keine Wirkung aufeinander hätten, auch nicht voneinander wissen könnten, also doch nur füreinander Phantome wären. Die Welt lebt nur im Zusammenhang, aus der Einheit, durch die Kraft. Wäre die Welt im letzten Grunde Vielheit, so wäre sie zuletzt nur Stoff, nicht Kraft, so müßte sie zerfallen, sich zerstreuen. Denn der Stoff wird nur gehalten durch die Kraft. Alle Weltbildung kommt als Zentrierung, fordert die Kraft und damit die

Einheit. Erkennt man einmal in der Welt neben Stoff auch Kraft — und selbst der Materialist kann sich dieser Notwendigkeit nicht entziehen —, dann liegt im Wesen der Kraft die Tendenz der Einheit bis zur letzten Konsequenz (wie sie auch Rob. Mayer zog), wie im Wesen des Stoffs die „Masse", die Tendenz der Vielheit bis zur Zerstreuung.

Aber, heißt es, wir sehen doch nicht die letzte Einheit der Kraft? Gewiß, so wenig wie die letzte Vielheit des Stoffs. Aber, wir sehen überhaupt doch nur Vielheit? Gewiß, weil sehen schon auseinandersehen heißt. Wir sehen auch keine Kraft im materiellen Sinne, weil alle Kraft schon Einheit ist, alle Einheit schon auf dem Wege des Geistes liegt. Wir sehen auch nicht unsere Seele und erleben doch in ihr die Kraft unseres Willens. Und wir fühlen unser Leben von einer Kraft getragen, die größer ist als wir, als unsere Willenskraft, und wir fühlen in uns das Leben über uns hinausschwingen, und wir erleben in uns das Leben in letzter Einheit, die höchste, die göttliche Lebenskraft, wenn wir nur drinnen nicht völlig leer geworden sind als Maschinen des Spezialismus oder taub als Bachanten der Sinne. Alle wahrhaft Großen dieser Erde fühlten in sich mehr als sich selbst, staunten den Genius an, dessen Zauberfackel ihnen neue Wege leuchtete, und sie, die Freiesten, fühlten sich im Dienste einer höheren Ordnung, und sie, die Souveräne des Geistes, fühlten sich als Organe getrieben von höherer Macht. Selbst der Heide Napoleon glaubte an ein Fatum, das ihn stieß, an eine Macht über seiner Macht. Selbst der Ichsüchtigste fühlt sich nur als Mitte, nicht als Quelle und Mündung, nicht als Grund seines Lebens, und auch er fühlt sich ja doch nur selig, wenn er selig untertaucht, wenn es über ihm zusammenschlägt von der Woge des Lebens, wenn er ganz sich hingeben darf. Ob sie's wissen oder nicht, im Grunde wollen ja doch alle Geschöpfe „in Gott eintauchen". Denn sie wollen alle über sich hinausleben. Sie sind ja alle organisch und das heißt Durchgänge des Organisationszuges.

Wie jedes Organ schon ein Organismus, so ist jeder Organismus noch ein Organ. Und wir erleben uns ja beständig zugleich als Ganzes und als Einzelnes, als Einheit unserer Kräfte, unserer Glieder und als Glied eines weiteren Lebenskreises, als Staat im Staate. Wir sind Elektronen, umfaßt als Atome und wieder als Zellen, Gewebe, Glieder und leben doch als Ganzes, als Einheit und zugleich wieder als Glied in höheren Lebenszusammenhängen. Wer so erkennt, daß in allem Leben eins im andern lebt und eins über dem andern, die Einheit stets nicht bloße Summe ist oder Abstraktion aus dem Vielen, sondern über dem Vielen wirklich und wirksam, wer so das Leben anerkennt als stete Einheit über Vielheit, der erkennt Gott an, die höchste Einheit, wirklich und wirksam über der Welt als Vielheit.

Der Weltprozeß, wie er uns durchzieht, ist organisch; das heißt aber nicht, er strebt erst auf die Einheit hin in steter, fortschreitender, mechanischer Zusammensetzung. Nein, das Organische ist von Anfang an nur als Ganzes, also mit der Einheit möglich. Und dies eben bleibt der Gegensatz mechanischer und organischer Auffassung, daß die mechanische die Welt aus dem Einzelnen zusammensetzt, die organische sie aus dem Ganzen entfaltet. Der Weltprozeß als fortschreitende Organisation kann und muß wohl mit reicherer Gliederung die Einheit erneuern, vertiefen, erhöhen, aber er kann sie nicht schaffen. Denn sie muß schon an seinem Anfang stehen. Schon das erste Organische, schon der Urkeim ist Einheit der Gliederung und notwendiger noch Einheit als Gliederung. Und so kommt die Welteinheit nicht erst als Summe, als Resultat, als Ziel des Weltprozesses, sondern sie muß schon in seinem Ursprung liegen als bildender Faktor. Schon der Anfang des Organisationsprozesses fordert die Einheit, fordert Gott. Gewiß, er fordert auch schon die Vielheit, die werdende Welt. Aber diese beiden, Einheit und Vielheit, stehen gerade im Organischen nicht gleich, und noch weniger

verwischen sie sich. Nein, jeder pantheistische Monismus hebt gerade das organische Verhältnis auf, in dem sich eben die Einheit von der Vielheit unterscheidet als die bildende und haltende Kraft von der Masse der Glieder. Und so als die bildende und haltende Kraft verhält sich Gott zur Welt als Stoff. Oder was wollen alle die überlieferten Gottesbeweise besagen: der ontologische, der kosmologische, der teleologische? Sie verkünden Gott als das Höchste, den Anfang und die Ordnung der Welt, d. h. aber sie laufen alle hinaus auf Beschreibungen Gottes als der organisierenden Kraft, die es geben müsse. In der bildenden Kraft liegt schon das Herrschende, das Anfangende und das Ordnende.

Gibt es überhaupt Einheit, so ist Gott. Denn die Einheit als solche, in jeder Form geht schon über die Welt als bloßen Mechanismus hinaus. Und lebt die Welt, so ist Gott; denn sie kann nur aus der Einheit heraus leben. Und sie lebt; denn sie kann sterben, wenigstens als bloßer Stoff zergehen. Ja, sie muß als bloßer Stoff zergehen, wie sie als bloßer Stoff nicht entstehen kann. Der bloße Stoff unterliegt den Gesetzen der Beharrung und der Zerstreuung, ja, er ist nur das Beharrende und sich Zerstreuende, und so kann er sich nicht bilden noch erhalten. Und so fordert die Welt zum Entstehen wie zum Bestehen die bildende und haltende Kraft, so fordert sie Gott. Die Welt als bloße Materie wäre ohne Entstehen; denn die Materie kann nur beharren. Nun gut, sagt man, so sei die Welt ohne Entstehen, so sei sie ewig. Aber die Welt als bloße Materie wäre auch ohne Bestehen. Denn sie müßte nach Carnots Satz zum Stillstand kommen und nach der neuesten Erkenntnis in der Zersetzung der Atome zur Auflösung ins Nichts. Nun gut, sagt man resigniert und schon bedenklich, so sei die Welt im Vergehen, aber in unendlich langsamem, so daß sie jetzt noch bestehen kann. Aber die Welt als bloße Materie wäre auch ohne Geschehen; denn aus bloßer Beharrung kann nichts geschehen, und bloße Zerstreuung läuft sich

in einer Richtung tot ohne den Wechsel wirklichen Geschehens. Doch nicht nur dem Gefühl, der Empfindung und dem Denken läuft es zuwider, daß der Weltprozeß ohne Korrelat nur nach einer Richtung gehen soll (wobei wir ihn als sich gleichbleibenden gar nicht spüren könnten), daß er nur abwärts gerichtet sein soll, nur auf Vergehen, nicht auf Entstehen, Bestehen, Geschehen, — der Erfahrung vor allem widerstreitet's, daß es nur Sterben und kein Zeugen, nur Vernichtung und keine Entwicklung geben soll, und sie fordert im Weltprozeß ebenso eine aufsteigende wie eine absteigende Tendenz, ebenso eine bildende und haltende wie eine lösende, ebenso eine zentrale wie eine peripherische, kurz sie fordert ebenso Kraft wie Stoff. Ist die Kraft nicht sichtbar, so sind doch ihre Wirkungen sichtbar. Und kann das Sichtbare je sich selbst genügen, da schon der Sehende dazu gehört, der sich im Sehen selbst unsichtbar ist?

Doch nun will man der Welt außer dem Vergehen allenfalls noch Bestehen und Geschehen gönnen, aber beileibe nicht Entstehen. Denn das hieße ja Schöpfung, und das Wirken eines Gottes scheut der Moderne ängstlicher als der abergläubischste Hottentotte. Die Welt als Schöpfung wäre ja die Welt als Wunder. Als ob nicht eine ungeschaffene, ewige Welt als unerklärte erst recht ein Wunder, ja ein potenziertes, ein permanentes Wunder wäre! Und dann: wie kann man bildende Kraft, Entstehen im Einzelnen der Welt zugeben und nicht auch im Ganzen, das doch alles Einzelne umfaßt? Da die Welt Zusammenhang ist und die Kraft Zusammenhang bildet, wie kann man Einzelkräfte behaupten und keine Allkraft — heute zumal, seit man mehr und mehr alle Kräfte als Formen einer Kraft erkannte? Und wird man heute noch das Entstehen der Welt abweisen können, da man das Vergehen der Welt zuzugeben geneigt ist in der Zersetzung der Materie, da man mit ihrer Konstanz die Ewigkeit der Welt widerlegt hat? Wird man heute noch Gott leugnen können, da man sozusagen den Teufel erkannt hat? Die

Vernichtung fordert die Schöpfung. Was vergehen kann, muß entstehen können.

Aber nun flüchtet man ins letzte asylum ignorantiae, ins Unendliche. Der Weltprozeß soll selber im Entstehen unendlich sein; denn man scheut bei der Schöpfung das Plötzliche, Einmalige, das nach Tat riecht. Was sind doch die Modernen für Kinder, daß sie so in den breiten Schoß der Mutter Natur flüchten, weil sie den göttlichen Vater scheuen, daß sie vor dem Schlag der Gründe sich in den weiten Falten des Unendlichen blind machen wollen! Als ob das Unendliche schützen könnte, als ob es nicht das Unzuverlässigste, weil Relativste auf der Welt wäre! Als ob es heute noch eine absolute Zeit gäbe und als ob nicht für den einen unendlich lang sein könnte, was für den andern plötzlich kommt! Als ob nicht auch etwas im Einzelnen, in der Teilbarkeit unendlich und doch im Ganzen begrenzt und eins sein könnte! Und so ist mit der Unendlichkeit die Einmaligkeit, ja die Plötzlichkeit durchaus nicht aufgehoben. Gott hat Zeit, und so kann seine monumentale Schöpfertat sein, was uns Eintagsfliegen nur der kleinliche Schneckengang unendlicher Entwicklung scheint. Und wir sind heute raschlebiger und einzelsüchtiger als je und darum, darum Gott fremder als je. Das Leben hat sich gegliedert in früher ungeahnter Arbeitsteilung, unendlich bereichert in der Überfülle der Eindrücke, und so leben wir als verirrte Kinder im Walde des Einzelnen, als Teilmenschen in lauter Teilfunktionen, als Bruchstücke in lauter Bruchstücken, und so haben wir's verlernt, aus dem Ganzen zu leben. Doch das Leben als organisches braucht und bezeugt die Ganzheit wie die Einzelheit. Nur weil sich das Leben so spezialisiert hat, ist uns die Welt soviel größer geworden und Gott soviel ferner d. h. die Einheit soviel schwerer zu finden, ist uns die Welt zu Kopf gestiegen, daß wir die unendliche Fülle, die unter uns und um uns sich aufgetan, auch über uns setzen. Aber gerade heute, da der Mathematiker selbst an der Unendlichkeit der

Welt zweifelt, ist der Kultus des Unendlichen nur Rausch und keine Erkenntnis, nur Betäubung durch die Fülle des Einzelnen. Das Einzelne ist ja doch nicht ohne das Ganze, das Viele nicht ohne das Eine. Und das Unendliche ist erst mit der Zahl, aus der Zahl gegeben und bedeutet nur wie die Zahl selber die unbestimmte Möglichkeit des Zählens. Das Unendliche ist daher wie die Zahl nicht Substanz, sondern Funktion und darum nicht absolut, sondern relativ. Und die Einheit, deren Flexion ja erst die Zahl ist, steht nicht nur im, sondern auch über dem Unendlichen, kann nicht nur von ihm umfaßt sein, sondern auch es umfassen.

Die unendlich sich drehende Welt, die uns vom Maschinenlärm der Zeit in den Sinnen liegt, ist nur rhythmische Begleitung ohne Melodie, ewiges Echo ohne Ruf, abschnurrendes Uhrwerk ohne Mechaniker und, wie gesagt, als perpetuum mobile eine Unmöglichkeit. Es wäre die absolute Einheit von Kraft und Stoff, und das heißt das absolute Gleichgewicht. Doch jede Erscheinung ist Gleichgewichtsänderung, so lehrt der moderne Naturforscher. Jede ist ein Geschehen, und jedes Geschehen ist gerichtet, ist ein Sieg, ist Erhebung des einen über das andere, von Kraft über Stoff. Und was positiv im Einzelnen der Welt gilt, muß auch im Ganzen der Welt gelten. Die Welt im absoluten Gleichgewicht hebt sich selbst auf. Die Welt als reine Indifferenz wäre leer, wäre das Nichts. Die Welt kann nur entstehen als Schwingung aus dem Gleichgewicht, als Aufhebung der Indifferenz, als Erhebung des einen über das andere, der Weltkraft über den Weltstoff, als Erhebung Gottes über die Natur. Doch die Natur ist erst dadurch, daß Gott sich über sie erhebt, sie aus dem Indifferenten von sich absetzt und dadurch schafft. Es ist ein Schaffen, weil es ein Absetzen aus dem Indifferenten ist, das qualitätslos ist. Und dabei hat Gott doch nicht die Mängel der Natur zu tragen; denn sie ist zwar von Gott, aber nicht aus Gott gesetzt. Sie ist sein Korrelat aus dem Indifferenten und damit schon

als sein Gegensatz geboren. So allein kann das bedrückende Rätsel der Theodizee sich lösen, die Gott als Schöpfer und doch nicht als schuldig für die Welt hinstellt.

Aber verfallen wir nicht in den dunkelsten Atavismus metaphysischer Phantasie, wenn wir hier Gott als Weltschöpfer beschreiben? Wenn die Metaphysik Atavismus ist, dann wäre oft schon der höchste Menschenaufschwung Atavismus gewesen, dann wird es vielleicht noch der letzte sein, und dann würden die besten Vorbilder des Fortschritts die Tiere sein als einzig reine Positivisten, die nur ihren Empfindungen trauen. Die moderne Verachtung der Metaphysik ist in Wahrheit nur ein „Vergafftsein" ins Einzelne bis zur Blindheit gegen das Ganze, ohne das doch auch das Einzelne nicht bestehen kann. Wer aber am Theologischen sich stößt, der setze statt Gottes A oder meinetwegen 1 oder +, weil dergleichen ja dieser bis zum Leeren und Phantastischen nach Exaktem hungernden Zeit soviel lieblicher im Ohr klingt und soviel saftiger schmeckt, und setze dann statt Natur B oder 2 oder — und statt des Indifferenten X oder 0. Dann läuft der „mystische" Urprozeß einfach daraus hinaus, daß die Welt entsteht, wie alles in der Welt entsteht, als Gleichgewichtsaufhebung, als Differenzierung aus Indifferentem, als Erhebung von Kraft über Stoff. Und wer nicht in den viel mystischeren Nebel des Unendlichen versinken will, und wer nicht an eine konstante Natur, die es nicht gibt, als perpetuum mobile, das es auch nicht gibt, in einer absolut unendlichen Zeit, die es erst recht nicht gibt, also an einen wahren Zerberus von Unmöglichkeiten glauben will, der wird wohl an solchen Urprozeß glauben müssen, an solches Geschehen im Ganzen, das allem Geschehen im Einzelnen entspricht.

Die Welt kann nur durch Differenzierung entstehen, und zwar durch Selbstdifferenzierung des einen gegen das andere. Denn das Indifferente als solches kann keine Differenzierung begründen; das Gleichgewicht hat keinen Grund, sich selber aufzuheben. Also kommt

die Differenzierung „grundlos", d. h. die Welt kann nur durch einen Akt der Freiheit entstehen. Wem die Drehorgel des Unendlichen verstummt ist, wer einen Urprozeß anerkennt, kann ihn nicht als mechanischen, kann ihn nur als wertende Tat anerkennen. Denn da es noch keine „Gründe" und keine Qualitäten vorher gibt, kann dieser Urprozeß nur in reiner Aufhebung des Gleichgewichts bestehen, in freier Erhebung des einen, das eben nur das Sicherhebende ist, über ein Anderes, das eben nur das Sinkende ist, einer Kraft über einen Stoff, eines Aktiven über ein Passives, eines Subjekts über ein Objekt — denn all diese Gegensätze laufen ja auf einen hinaus, und in diesem Grundgegensatz schwingt alles Erkennen, weil alles Erleben in ihm schwingt und die Welt selber, wenn sie lebt. Und ihr Entstehen kann kein anderes sein als das Herausschwingen dieses Gegensatzes, der, wenn er überhaupt da ist, in den Urtiefen verankert sein muß. Und wenn etwas absolut ist, so ist es dieser Gegensatz. In ihm atmet das Absolute; nur in ihm lebt es; denn das Indifferente ist tot, ja das einzig Tote. Wenn wir nun diese notwendige Urkraft und Urseele, dieses Ursubjekt mit dem vollen und klaren Namen Gottes benennen, so brauchen wir uns darin nicht durch die Idiosynkrasie derer stören zu lassen, die in diesem Namen schon Weihrauch und im Weihrauch schon Scheiterhaufen riechen.

Nun aber sind Gott und Natur nicht zwei Substanzen, die durch einen Urprozeß geschieden werden. Woher auch die Inhalte dieser Substanzen? Nein, Gott ist nicht ein beliebiges Wesen, das göttlich wirkt, sondern Gott ist eins mit seiner Funktion, wie die Kraft eins ist mit ihrem Wirken. Und so ist Gott das Erhebende in allem, das sich erhebt. Das heißt aber nicht, daß er nur im Einzelnen ist, sondern wie das Ganze noch lebt über dem Einzelnen, das Ich der Seele über den Gliedern, so muß die Urerhebung fortbestehen, immer wieder erneuert werden, wenn die Welt bestehen soll. Gott ist nicht einfach der Anstoß zur Welt, der Weltinszenierer, der sich dann zur

Ruhe setzt. In der Welt gibt's keine Pensionierung und nicht einmal Urlaub. In der Welt hat alles seinen Beruf (und sei's ein Leidensberuf). In der Welt ist nur, was wirkt, weil es in Wahrheit kein Sein, sondern nur ein Wirken gibt. Die Welterhaltung ist in Wahrheit beständige Weltschöpfung, weil der Weltstoff nur zerfallen würde ohne die Weltkraft. Die Welt droht immer wieder ins Gleichgewicht d. h. ins Leere zu versinken, wenn nicht immer wieder die Erhebung kommt.

Gott ist die Erhebung, die sich immer wieder erneuern muß — auch in uns. Gott ist kein Schatz, der sich einsacken läßt; man besitzt ihn nur, indem man ihn erwirbt. Der Gott, den man nur hat, erstarrt zum Götzen. Gott ist das ewige Leben, aber Leben ist nur in beständiger Erneuerung. So ist mancher „Atheist" Gott näher als manche Glaubenskapitalisten, weil ihm der Gott von gestern nicht mehr gilt. So ist bisweilen Unglaube nötig zur Rekreation des Glaubens, wie Schlaf nötig ist zum Leben. So ist selbst Nietzsche ein Prophet. Er meint nur in die „Götzendämmerung" zu leuchten; aber der Abendstern leuchtet auch als Morgenstern. Nicht daß der Gott von morgen durchaus ein anderer sein müßte — ist denn die Sonne täglich eine andere, weil ihr Aufgang immer Ereignis ist, immer neu und immer anders wirkt? So ist das Weltverhältnis Gottes immer neu. Gott muß immer wieder eintauchen in die Welt, wie die organische Kraft die Glieder durchdringt. Daß Gott einer Zeit versunken ist, bedeutet gerade, daß er ausstrahlt in die Weltlichkeit, daß die organische Kraft sich spezialisiert hat, daß das Leben ganz in die Glieder getreten ist, aus denen es sich immer wieder zur Einheit des Ganzen aufschwingen muß, wenn es nicht in Zerstreuung enden soll. Denn Gott als die Kraft ist die Einheit, die Welt aber als Natur, als der Stoff des Weltprozesses ist die Vielheit, die Masse.

Doch nun hat uns die moderne Physik die Trennung von Kraft

und Stoff relativ gesetzt, und gerade dem organischen Verhältnis entspricht mit der Trennung zugleich eine Durchdringung von Kraft und Stoff, von Einheit und Vielheit. Und wie so Kraft und Stoff ineinander übergehen können, so bleiben auch Gott und Welt als Gott und Welt nicht mehr in absolutem Gegensatz; denn sie sind nicht Substanzen, sondern Funktionen, Differenzierungen aus dem Indifferenten, durch das sie ineinander übergehn können. Und so kann Gott die Welt durchdringen und die Natur sich zu Gott erheben. Der reine Dualismus wie der reine Monismus aber vernichtet jedes Verhältnis von Gott und Welt; denn in reiner Fremdheit wie in reiner Einheit sind sie einander Nichts. Nur im Wechsel von Trennung und Vereinigung, in dem alles Leben atmet, ausatmet und einatmet, sich gliedert und wieder ganz wird, nur also im organischen Verhältnis gibt es einen Gott für eine Welt und eine Welt für einen Gott, wie es auch nur im organischen Verhältnis eine Seele gibt für einen Leib und einen Leib für eine Seele. Und sie leben nur, wenn sie füreinander leben. Wie Subjekt und Objekt, Aktives und Passives nur füreinander sind, so Einheit und Vielheit, so Kraft und Stoff, so Seele und Leib, so Gott und Welt. Und wie es das Wesen der Kraft ist, zu wirken, das Wesen des Lichts zu leuchten und das Wesen des Künstlers zu bilden, so ist es das Wesen Gottes zu schaffen. Denn sein Wirken ist sein Wesen. Und wie die Einheit nur lebt, wenn sie sich in der Vielheit entfaltet, so vollendet die Vielheit sich erst, wenn sie zur Einheit sich ordnet und rundet. Und wie es des göttlichen Meisters Seligkeit ist, Welt zu bilden, so wird die Welt erst selig in Gott. Aber wie sie nur leben, indem sie füreinander und ineinander leben, so leben sie auch nur, indem sie immer wieder auseinander leben. Gott hört auf, indem er sich in die Vielheit einer Welt verstreut, und die Welt hört auf, wenn sie ganz in Gottes Einheit versänke. Leben heißt nur organisch leben und das heißt in wechselnder Vereinigung und Gliederung

leben, und so ist der Weltprozeß als organischer wechselndes Leben auf Gott und auf die Welt hin, abwechselnd zentripetal und zentrifugal in steter Aufhebung des Gleichgewichts und in stets gesuchtem Ausgleich.

Wie Zentrum und Peripherie sich aufeinander beziehen und in Radien sich entgegenstrahlen, so kommen sich Gott und Welt entgegen, und die Einheit der Kraft steht der Vielheit der Masse nicht absolut und absolutistisch gegenüber, sondern relativ und das heißt organisch. Gott trägt schon den Keim zur Welt, die Welt schon den Zug zu Gott in sich. Aber im organischen Verhältnis durchdringen sich Einheit und Vielheit noch tiefer, noch fruchtbarer. Denn die Einheit entfaltet sich da nicht nur zur Vielheit, sondern die organische Vielheit besteht ja wieder aus Einheiten, von denen sich jede wieder zur Vielheit entfaltet, die wiederum aus sich entfaltenden Einheiten besteht. Das Organische ist ja bis ins Größte und Kleinste hinein organisch, in allem sich zur Einheit ergänzend, in allem sich zur Vielheit gliedernd, eben jeder Organismus wieder Organ, jedes Organ wieder Organismus. Das Symbol des Organischen ist so der Kreis nicht nur überhaupt, sondern als Tendenz, als Funktion in unendlicher Potenzierung, der Kreis im Kreise. Der Weltprozeß ist als organischer bis ins Unendliche organisierend d. h. sich zentral-peripherisch gestaltend.

Das soll aber wieder nicht heißen, daß die Zentralisation nicht in einer höchsten Einheit, in Gott zum Abschluß käme. Dann würde die Vielheit über die Einheit, der peripherische Prozeß über den zentralen hinausschwingen, was beide in Frage stellt, da beide sich bedingen. Nein, wer den zentralen, den Einheitsprozeß nicht zum Abschluß führt, versteht ihn überhaupt nicht und überträgt auf ihn, was nur für den Vielheitsprozeß gilt: die Möglichkeit des Unendlichen. Denn im Wesen der Einheit liegt der Abschluß. Das Zentrum ist nicht nur zentripetal, nicht nur Tendenz zur Einheit, sondern wirkliche

Einheit, und ohne wirkliche Einheit ist auch keine Vielheit wirklich. Entweder liegt also der Welt kein Zentrum, keine wirkliche Einheit zugrunde, dann ist sie auch nicht organisch, dann ist sie ohne Zusammenhang, dann verliert sie mit der Einheit auch die Vielheit und ist keine Welt mehr. Oder die Welt ist organisch als Zusammenhang, dann hat ihre peripherische Vielheit ein wirkliches Zentrum, eine Einheit in Gott. Gewiß ist jeder Organismus ein Organisationsprozeß, in immer neuer Bildung begriffen, aber lebe ich darum weniger als Ganzes, bin ich darum nicht doch als Einheit wirklich oder liegt mein seelisches Zentrum, mein Ich darum nur als Traum im Unendlichen? Nein, die Einheit ist so wirklich wie die Vielheit, die Seele ist so wirklich wie der Leib, und Gott so wirklich wie die Welt. Sonst wäre nichts wirklich; denn jede Vielheit ist ja selber wieder nur wirklich als Vielheit von Einheiten, die wiederum Einheiten von Vielheiten sind. Und so treten im Weltprozeß Einheit und Vielheit immer wieder auseinander, um sich immer wieder zu durchdringen.

Die Entfaltung Gottes an der Welt ist nur der größte, der umfassende Lebenskreis. Das Leben wäre nicht Leben, wenn es nicht fruchtbar wäre, nicht ins Unendliche Leben zeugte. Es wäre nicht das Organische, wenn es nicht unendliche Organisation wäre, unendliche Kreisbildung, bis ins Kleinste immer wieder sich zentrierend, um immer wieder peripherisch auszustrahlen. Und so steht der göttlichen Allkraft nicht nur eine Weltperipherie gegenüber. Gott ist nicht der Welttyrann, die einzige Kraft, die Welt nicht tote Masse und Maschine, wie es so klar und konsequent der Absolutismus des 17. Jahrhunderts als Okkasionalismus vorstellte und wie es nur unbewußt und inkonsequent die Mechanistik des 19. Jahrhunderts kopierte — denn jeder Mechanismus führt zum Absolutismus, jeder Absolutismus zum Mechanismus. Nein, auch die Welt ist nicht nur mechanisch, sondern organisch, ist erst im Organischen

mechaniſch, auch die Welt lebt, auch die Welt trägt Freiheit in ſich; denn ſie trägt Seelen und Kräfte in ſich, nicht bloß Körper und Stoffe. Und Gott iſt auch nicht die einzige Subſtanz und die Weltweſen leere Akzidenzen, nein, auch Spinoza weiſe man zurück ins abſolutiſtiſche Jahrhundert! Gott iſt nicht Subſtanz, ſondern Kraft, und die Kraft iſt erſt wirklich Kraft, wenn ſie ſich zu Wirklichem entladet, und die Einheit erſt wirkliche Einheit, wenn ſie als ſolche wirkt, d. h. an der Vielheit ſich entfaltet. Und Gott iſt erſt Gott, wenn er der Weltorganiſierer iſt, wenn er nicht nur Erſchaffer von Totem, ſondern Vater von Lebendigem iſt, nicht nur Herr über Knechte, ſondern König von Freien iſt, wenn er die Welt nicht nur als ſein Piedeſtal unter ſich ſtößt, ſondern wenn er in ihr nach ſeinem Bilde zeugt, wenn er wie der Künſtler das Material nicht vergewaltigt, ſondern zum Leben geſtaltet. Gibt es Künſtler, ſo gibt es Gott. Gibt es Künſtler im Einzelnen, ſo gibt's einen Künſtler im Ganzen. Die Eintagsfliege allerdings, die am Marmor entlang kriecht, glaubt nur an den Stoff, nicht an die Kunſt.

Man verſtehe nur endlich Gott als den Weltkünſtler, nicht mehr als den Weltmechaniker, Weltdeſpoten, gegen den allein die ernſteſten Ungläubigen ihre Pfeile ſandten. Denn Individualiſten waren es; aber nur das mechaniſche Weltverhältnis vernichtet die Selbſtändigkeit des Einzelnen, das organiſche fordert ſie. Das Mechaniſche tötet, das Organiſche belebt; denn es iſt fruchtbar; es treibt aus einem Lebenskreiſe immer andere hervor; es iſt wie im Ganzen, auch im Einzelnen zentrierend. Und die organiſche Weltauffaſſung, die in der Zentrierung gliedert und in der Gliederung zentriert, alles in einen großen Lebenskreis mit dem göttlichen Zentrum einſchließt, der aber nur dadurch lebt, daß er fruchtbar wird in vielen einzelnen Lebenskreiſen mit ſeeliſchen Zentren, dieſe organiſche Weltauffaſſung erſcheint als der wahre Ausgleich zwiſchen dem Einheitstrieb und dem Vielheitstrieb, zwiſchen dem Geiſt des Orients und dem Geiſt

von Hellas, zwiſchen Abſolutismus und Individualismus, göttlicher Allmacht und menſchlicher Selbſtändigkeit. Im Organiſchen allein löſt ſich das Problem von Freiheit und Notwendigkeit. Im Organismus iſt Mechanismus, iſt Abhängigkeit, und im Organismus iſt Selbſtändigkeit.

Das Leben iſt der Urſprung und die Löſung aller Probleme. Wenn wir nur mehr auf das Leben ſchauten, wir würden begreifen, was uns im Denken als unbegreiflich quält. Wir würden da in der Syntheſe finden, was mit der bloßen Analyſe des Denkens nie zu erreichen iſt. Das deutſche Denken iſt ſeit einem halben Jahrhundert geſunken, weil es dem deutſchen Leben nicht nachgekommen iſt. Das deutſche Denken hat politiſch ſein Heil gefunden als konſtitutioneller Bundesſtaat, d. h. als Organismus, als Einheit der Vielheit, als Bindung in Freiheit, und es iſt wirtſchaftlich aufgeſtiegen durch Organiſation, durch glückliche Verbindung von Initiative und Disziplin. Warum ſollen wir im Denken der Welt nicht begreifen, was wir im Leben, z. B. im Heeresorganismus bewundern und fordern, daß der Einzelne gehorſam und ſelbſtändig zugleich ſei? Autonomie, Bindung in Freiheit hieß das Moralprogramm des größten deutſchen Denkers; frei von der Welt und doch unter dem Geſetz, war ſeine Deviſe. Ja, frei von der Welt und doch unter dem Geſetz fühlte ſich auch, der da einſt ſprach: hier ſtehe ich; ich kann nicht anders, und der hinzufügte: Gott helfe mir, Amen. Und die Deutſchen gerade ſollten heute die Bindung in Freiheit nicht verſtehen, den ſynthetiſchen Sinn, der eben als organiſcher ihre Klaſſik vor hundert Jahren ſchuf, der in Kant und Schiller lebte wie in Herder und Goethe, in Fichte und Hegel wie in Stein und Scharnhorſt, in W. v. Humboldt und Schleiermacher wie im Symphoniker Beethoven? Aber gerade das deutſche Denken entfaltet ſich heute meiſt einſeitig in der Analyſe, und einem kurzſichtigen Spezialismus ſteht höchſtens ein blind ſchwärmender Monismus gegenüber, der ſich

für Syntheſe hält, aber nur das Grab der Syntheſe iſt. Erſt in wirklicher Einheit wirklicher Vielheit, erſt in der Durchdringung des Ganzen und des Einzelnen, erſt in der freien Bindung und der bindenden Freiheit liegt das Organiſche als das wahrhaft Synthetiſche. Und es iſt möglich; denn es iſt wirklich als Leben. Doch nicht als wirre Miſchung, ſondern als Entfaltung in verſchiedener Richtung.

Ein Mann und ein Kind zugleich nannte man jüngſt ein Genie. Ein Mann und ein Kind zugleich ſollte jeder ſein, wie es der alte Heraklit ſchon wußte, ein Mann gegen die Welt und ein Kind vor der Gottheit, ein Held gegen die Menſchen, ein Weltbefreier als Diener Gottes, frei gegen das Einzelne, gebunden durch das Ganze. Und wie eben jeder Organismus Organ, jedes Organ Organismus, wie die Hand das Gerät beherrſcht und zugleich vom Willen beherrſcht wird, wie jede Urſache zugleich Wirkung iſt, jede Wirkung zugleich Urſache, doch nach verſchiedener Richtung, ſo iſt jedes Weſen zugleich frei und gebunden, aktiv und paſſiv, Kraft und Stoff.

Kraft aber iſt nur in der Erhebung von Einheit über Vielheit, in der Zentrierung. Darin liegt wieder, daß es in Kraft und Stoff ein Mehr oder Minder, einen nur relativen Unterſchied gibt. Gegen das höhere Zentrum, d. h. das zentralere, das andere Zentren umfaßt, iſt das niedere, umfaßte nicht mehr Kraft, ſondern Stoff. Gegen die umfaſſende Geiſteskraft iſt alle materielle Kraft Stoff. Gegen Gott als abſolutes Zentrum und darum abſolute Kraft iſt alles Andere Stoff.

Unſterblichkeit

Kraft iſt Zentrierung, Stoff Zerſtreuung. Doch das Organiſche iſt erſt in ihrer Syntheſe, wenn die Kraft den Stoff ſammelt, verdichtet, bindet und dadurch bildet, geſtaltet. Das Leben iſt da, wenn die Einheit die Vielheit, die Seele den Leib durchdringt. Wenn

aber die Vielheit der Einheit ſich entzieht, wenn der Stoff ſich ſelber folgt, ſeinem Zug der Zerſtreuung, dann kommt die Zerſetzung und das heißt der Tod. Der Organismus ſtirbt, das heißt: die Bindung iſt dahin, die Durchdringung von Einheit und Vielheit, von Kraft und Stoff, von Seele und Leib. Sie folgen nun beide ihrer Natur. Der Leib zerfällt in die niederen Zentren, bis auch ſie ſich löſen; er geht als Stoff den Weg der Vielheit, der Maſſe, der Zerſetzung bis zur Zerſtreuung und bis zum Zergehen. Wenn aber der Stoff ſich zerſetzt, wird die bindende Kraft frei, und ſie geht heim zu ihresgleichen. Die Kraft ſtirbt nicht, ſondern ſie wandelt ſich — lehrt die Phyſik ſeit Rob. Mayer, lehrt ſie auch heute noch, da ſie die Vergänglichkeit der Materie erkannt. Die Kraft ſtirbt nicht, ſo wünſcht es die Ethik ſeit tauſend und tauſend Jahren. Die Kraft ſtirbt nicht, ſo forderts die Logik ſeit Platons Phädon; denn die Kraft iſt das Belebende, dem der Tod widerſpricht. Der Tod trifft nur das Sinnliche, d. h. die Vielheit; denn er kommt als Zerſetzung. Aber die Kraft iſt Einheit, und die Einheit iſt unſterblich — wie man's ja auch bei den einzelligen Lebeweſen anerkennt.

Wie nun der gelöſte Leibesſtoff in weitere Vielheit ſinkt, ſo ſteigt die gelöſte Seelenkraft in weitere Einheit auf und wird aufgenommen in den höheren Lebenskreis. Nur der Mechaniſtiker kanns beſtreiten, weil ihm die Einheit nur Zuſammenſetzung, nur Produkt, nicht Faktor iſt, ja nur Abſtraktion, nicht Wirklichkeit. Wer aber organiſch denkt, wem der Teil nicht vor dem Ganzen, wem die Einheit wirklich iſt und leiſtet, was die Vielheit nicht leiſtet, wer da weiß, daß Vielheit überhaupt ohne Einheit nicht möglich iſt, daß Einheit mindeſtens ebenſo primär ſein muß wie Vielheit, der weiß, daß die Lebenseinheit nicht verſchwinden kann, ſondern daß die ſeeliſche Einheit ebenſo ihrem eingeborenen Zug folgen kann und muß wie die leibliche Vielheit. Ein Weſen lebt ja im Ausgleich zentraler Kraft und peripheriſchen Stoffs. Im Tode folgt der leibliche Stoff ſeiner

peripherischen, zentrifugalen Richtung — die zentrale Kraft aber soll verschwinden ins Nichts? Und das soll dem Physiker und dem Logiker einleuchten? Nein, auch sie wird frei und folgt ihrer zentripetalen Richtung, und zwar nicht, weil sie uns noch Substanz, sondern gerade weil sie uns nicht mehr Substanz, sondern im modernen Sinne Funktion ist, also eben in ihrer Richtung besteht. Meint denn der Zoologe, daß das einzellige Wesen seiner Substanz, seinem Inhalt nach unsterblich sei? Nein, antwortet heute der Begründer der Idenlehre: „Unsterblich" ist hier „offenbar nicht eine Substanz, sondern nur eine gewisse Form der Bewegung."

Der Mechanistiker kann's nicht verstehen; er kennt ja den Organismus wie die Welt nur als Haufen; er kennt keine wirkliche Einheit und kann darum das Leben nicht verstehen — und er wagt hier mitzureden? Er will nicht wissen, was Leben ist, und will wissen, daß es restlos verschwindet? Natürlich, ihm schwindet es, weil es ihm Schwindel ist, subjektiver Schein. Er leugnet das Unsterbliche, weil er das Leben nicht versteht. Er sieht kein Leben, er sieht nur Tod, weil er nur Zusammensetzung und darum nur Zersetzbares sieht. Er sieht nur Tod, weil er nur sieht, weil er nur den Sinnen traut und das heißt den nur spezifischen Energien, den Vielheitsorganen, aber nicht dem Einheitsorgan, das nicht minder zum Leben gehört. Gibt es überhaupt Leben, so ist es unsterblich; denn es trägt Einheit in sich, die nicht sich zersetzen kann. Nur in der Vielheit seiner Formen ist das Leben vergänglich, nicht in seiner Einheit. Wir leben mit den Sinnen in der Vielheit, mit dem Gefühl in der Einheit; wir leben mit den Sinnen im Stoff, in des Lebens Peripherie und mit dem Willen in der Kraft, im Lebenszentrum. Wir leben mit den Sinnen im Vergänglichen, mit der Seele im Unvergänglichen. Denn wir leben mit den Sinnen zentrifugal, auf die Trennung hin und mit der Seele zentripetal, auf den Zusammenhang hin. Und so liegt in der Konsequenz der Sinne der Tod, in der Konsequenz der Seele Gott.

Ist hier ein unlogischer Sprung? Oder sind Gefühl und Wille unlogischer als die Empfindung der Sinne? Ist die Einheit unlogischer als die Vielheit, das Innenleben an sich unlogischer als das Außenleben? Aber das eine ist ja gar nicht ohne das andere, und wenn das eine recht hat, hat auch das andere recht, und wenn der Leib das Recht hat zur Zerstreuung, hat auch die Seele das Recht zu höherer Vereinigung. Gewiß, es gibt einen Tod, aber gerade darum eine Unsterblichkeit. Denn wenn im Tode der Stoff den Weg des Stoffes geht, in Staub zerfällt, kurz in sein Reich zurückgenommen wird, so geht die Kraft, die ihn gehalten, den Weg der Kraft und schwingt sich auf und wird zurückgenommen in höhere Kraft als ihren Halt.

Und also sterben wir als Individuen? Und von uns bleibt nur Gott als ewig gleiche Lebenseinheit? Und all unser Erleben ist verrauscht, verschollen? Nein, verrauscht ist es gerade in den Sinnen, in den bloßen Empfindungen. Denn Empfindung, so zeigte sich's, ist nur Empfindung von Änderung, ist also wie ein Pförtner, der nur das Wechselnde, nicht das Bleibende anzeigen kann. Empfindung oder Wahrnehmung enthält so das Leben nur nach seiner vergänglichen Seite, nur seinen Gang, nicht seinen Stand, nur seinen Fluß, nicht seinen Inhalt. Aber in unsere Lebenseinheit bleibt der Inhalt des Erlebten eingetragen, im seelischen Zusammenhang ist es festgehalten. Und gerade in unserm Selbst bleiben wir erhalten; denn da eben sind wir zentral, sind wir Einheit, und alle wahre Einheit ist unsterblich. Für einen Spinoza mögen die Persönlichkeiten als schattenhafte Velleitäten in die ewig gleiche starre göttliche Substanz versinken. Doch für die organische Weltauffassung gibt's keine starre Gleichheit; für sie lebt die Einheit erst in der Vielheit, entfaltet sich Gott erst im Reichtum der Persönlichkeiten; denn erst aus der Fülle dieses Geisterreichs schäumt ihm die Unendlichkeit.

Doch gibt's ein „Geisterreich"? Da streiten die Menschen und

die Zeiten über Immanenz und Transzendenz; nur die „Modernen" streiten nicht, sondern sind sich klar darüber, es darf nur Immanenz geben, und sie lächeln gar vornehm über alle Transzendenz hinweg als ein Reich der Götzen und Gespenster, genährt vom Aberglauben, gehegt und gehalten nur noch von kirchlicher Reaktion. Aber dann sollten die Modernen eher ihre Göttin Natur anklagen, daß sie den Menschen den transzendenten Trieb eingepflanzt, der durch Jahrtausende sich entladen und noch immer nicht Ruhe geben will. Doch es gibt keinen Wahn, hinter dem nicht ein Sinn wohnt. Denn ein Lebenstrieb kann nicht lügen, kann nur in seinen Formen ausarten. Es gibt keinen bloßen Wahn, es gibt nur Mißverständnisse. Es gilt nicht nur zu verneinen, sondern zu erklären; denn es gibt kein bloßes Negativum, und aufheben heißt nicht nur tollere, sondern auch conservare.

Was bedeutet denn die eine Welt, die Immanenz, die für die Modernen allein gelten soll? Die Welt des Diesseits, d. h. die Welt der Erfahrung, die Welt der Sinne. Aber dann war wieder die „Natur" recht unpraktisch, daß sie die Menschen nicht nur in den Sinnen leben läßt, daß sie ihnen auch noch Gefühl und Willen als Lebensorgane mitgegeben hat. Das Leben schäumt nun einmal über das sinnlich Gegebene hinaus, und darin soll es lügen? Das Leben ist in den Sinnen ja nur spezifiziert, nur vereinzelt, verendlicht, verspritzend ins Vergängliche. Im Gefühl aber feiern wir ewige Ganzheit und Gegenwart, und im Willen erhebt sich die Kraft zu unendlicher Zukunft. Und nun soll unsere Außenwelt allein recht behalten gegen unsere Innenwelt? Unsere Vergänglichkeit allein recht gegen unsere Zukunft und Ewigkeit? Unsere Passivität allein recht gegen unsere Aktivität? Unsere Gegebenheiten allein recht gegen unsere Ideale? Aber, sagt man, unsere Geisteswelt sei keine Welt, sei nur „projiziert" aus unserm Fühlen und Wollen. Doch dann wäre unsere Sinnenwelt auch keine Welt, auch nur projiziert aus

unsern Empfindungen. Wer aber diese ganze Projektionslehre in ihrer subjektivistischen Einseitigkeit durchschaut hat, muß eine Geisteswelt anerkennen wie eine Sinnenwelt. Denn unsere Seele ist wirklich wie unser Leib. Auch unsere Ideale leben, da sie wirken. Gewiß, die lebensfremde Transzendenz ist Götze und Gespenst; denn es lebt eben nur, was wirkt, und es ist nur, was lebt. Aber das Leben selber ist Hinausgehen über das Leben, so hat es gerade der Himmelsstürmer Nietzsche mit tiefstem Instinkt erraten; doch er wußte nicht, daß das Leben so ist, weil es organisch ist und darum fruchtbar, über sich hinausschwellend. Das Leben bleibt nicht in seiner Gegebenheit, bei seiner Immanenz; das Leben selber ist transzendent, und Nietzsche hat nur über dem Anstieg den Berg nicht gesehen.

Weltgericht

Doch ein Bedenken droht hier der organischen Auffassung, da sie lehrt: es ist nur, was lebt, und es lebt nur, was wirkt. Dann aber lebt und ist nur Kraft und kein Stoff. Und doch braucht die Kraft, um zu leben, den Stoff. Die Lösung liegt eben im organischen Prinzip, das in Stufen zentralisiert und danach Kraft und Stoff relativ setzt. Die niedere Kraft ist eben für die höhere der Stoff. Für die höchste Kraft, für Gott ist alles Stoff. Die niederste Kraft aber, weil sie nur noch die Funktion des Stoffs hat und als Kraft nicht mehr wirken kann, muß, von ihrer sammelnden, haltenden Kraft gelöst, schließlich verschwinden in reiner Zerstreuung, die eben der Weg des Stoffes ist. Denn Kraft ist gerade das nicht Zerstreute, das Zentrale. Darin liegt, daß die höhere Kraft, die eben mehr Kraft ist, zentraler, umfassender ist. Und darin liegt weiter, daß die Geisteskraft höher ist als die materielle; denn sie ist zentraler. Gegen die Einheit unseres weltumfassenden Bewußtseins ist selbst die Sonne ein Atom, ein peripherisches Moment. Unsere Naturalisten natürlich lachen darüber, und auch unsere idealistischen Biedermeier

erschrecken ob solcher Herabdrückung des Materiellen. Aber diese „Idealisten" wissen gar nicht, wie sehr sie schon Naturalisten sind, und unsere Naturalisten wissen gar nicht, wie sehr sie noch zopfige Dualisten sind. Sie sehen noch immer in Geist und Natur zwei Substanzen oder eine Substanz nebst unbehaglich dunklem Akzidenz und führen mit nicht ganz reinem Gewissen beider Rechnung nebeneinander. Aber Geist und Natur kommen erst beide zu ihrem Recht und kommen erst beide in klaren Bezug, wenn sie in eine Lebenslinie, in einen Lebensprozeß gezogen werden als entgegengesetzt gerichtete Funktionen. Man verstehe den Geist als Vergeistigung und die Materie als Materialisierung, und dann verstehe man die Vergeistigung als Zentralisierung des Lebens und die Materialisierung als Zerstreuung des Lebens. Doch das Leben selber fordert beides, ist schon ihr Übergang, ihre Vermittlung, ihre Durchdringung. Denn das Leben selber ist kreisbildend, ist zentral-peripherisch, geistig-materiell; es entfaltet Geist und bindet Materie. Das Leben selber führt sie beständig zusammen, um sie beständig zu unterscheiden. Der Unterschied bleibt, aber als relativer. Alles Geistige mehr oder minder zentral, alles Materielle mehr oder minder peripherisch. Wer Geist und Natur so aufeinander hinweist, so aneinander orientiert, kann sie zusammenführen, ohne sie zu verwischen, kann sie trennen, ohne sie zu entfremden, und kann der Natur ihr Recht geben, ohne den Geist in die „Erscheinung" zurückzuschieben, und kann dem Geiste sein Recht geben, ohne die Natur als „Erscheinung" zu verachten.

Und doch gibt's eine Wertung, gibt's ein Steigen auf der Leiter des Geistes zu Gott und ein Sinken in die Natur — die damit nicht verworfen wird. Die Natur bleibt eine Fülle von Wert, ja eine Notwendigkeit für den Geist als der Stoff für die Kraft, als das Objekt für das Subjekt, als die Peripherie für das Zentrum, als die Vielheit, an der sich die Einheit erst entfaltet. Aber es gibt auch

eine Natur gegen den Geist, und darin eine Sünde wider den Geist. Die Natur ist das Leben nach den Sinnen, ins Spezifische, Einzelne, Bestimmte. Als das Reich des Bestimmten ist die Natur zugleich das Reich des Konstanten, Gebundenen. Das Geistige ist frei; denn die zentrale Kraft kann sich zu Vielem entfalten. Das Eine hat in dem Vielen seine Möglichkeiten. So ist frei nur die organische Kraft; denn eben nur das Eine über dem Vielen hat Wahl. Das Eine allein hat keine Wahl, und auch nicht das Viele allein; denn es besteht ja aus lauter Einheiten, von denen jede nur ist, was sie ist. Und so hat das Materielle keine Freiheit; denn es ist Masse, bloße Vielheit, d. h. es besteht aus Einzelnem, Bestimmtem und damit Konstantem. Im Wesen des Materiellen liegt die Konstanz. Aber im Wesen des Materiellen liegt zugleich die Zerstreuung; denn dieses Wesen ist Vielheit, Vereinzelung, die, wenn sie sich selbst folgt, zur Zerstreuung führt. Aus Beharrung folgt Zerstreuung, wenn es eine Beharrung der Vielheit und eine Beharrung der Bewegung, also deren Fortsetzung, und so insgesamt eine Konstanz des Auseinandergehens ist. Materie ist so das Auseinandergehen des Lebens in Bestimmtheiten, Konstanten, in lauter Geradlinigkeiten. Aber das Leben ist kreisbildend, und so geht die sich selbst überlassene Materie den Weg des Todes und muß schließlich in der Zerstreuung verschwinden. Denn es ist nur, was lebt. Das Leben aber ist Variation. Doch die Variation wiederum entfaltet sich erst an der Konstanz. Leben ist Entfaltung der variierenden Kraft an der Konstanz des Stoffs. Aber die Konstanz, die aller Variation widerstrebt, der Stoff, der sich von keiner Kraft mehr gestalten läßt, die Bestimmtheit, die nicht mehr Radius ist im Lebenskreis, sondern ausartend ihre Geradlinigkeit über ihn fortsetzt, muß verfallen. Denn sie führt ins Leere, wo es keine Zentrierung mehr gibt und darum kein Leben und darum kein Sein.

Und es gilt für den Geist wie für die Natur. Denn sie gehn ja

ineinander über; auch im Geiste ist noch Konstanz, auch in der Natur schon Variation. Und so gibt's auch eine Natur im Geist, einen Geistesstoff für die Geisteskraft, geistige Objekte für das Subjekt, eine Peripherie der Vorstellungen für die Einheit des Bewußtseins. So entfaltet sich der Weltprozeß als ein Stufenreich von der Urvariierung, der reinen Kraft des Gottesgeistes bis in die Tiefen der konstanten Natur, die als bloße Masse schließlich sich zerstreuen muß. Es gibt einen Weg des Todes, eben in der Konstanz, wie es einen Weg des Lebens gibt in der Variation. Da aber Variation sich nur an Konstanz entfalten kann, so sind Leben und Tod gar wundersam verhakt. Das Leben braucht den Tod, und es lebt nur in beständiger Gefahr des Todes. Wie sagte jener moderne Naturforscher? Das Leben ist die Summe der Kräfte, die dem Tode widerstehen.

Der Geist ist nur Geist, indem er sich erhebt. Der Geist, der beharrt, sinkt und hört mehr und mehr auf, Geist zu sein. Aber der Geist erhebt sich nur, indem er zugleich unter sich als Objekt festhält, worüber er sich erhebt. Und so braucht die Erhebung den Halt, eben die Variation die Konstanz. Doch jeder Halt, jede Konstanz ist zugleich eine Gefahr für den Geist. In jedem Objekt kann er ertrinken, in jeder Konstanz versinken. Und so braucht der Geist die Vielheit der Objekte, wie ja die organische Einheit die Vielheit der Glieder, wie die Kraft die Masse des Stoffs, wie das Zentrum die peripherische Ausladung. Alles was ist, ist als Entfaltung von Einheit in Vielheit, d. h. ist organisch. Doch eben weil alles organisch ist, weil alles lebt, gibt's einen Tod und so beständige Gefahr. Alles was ist, ist nur als System von Funktionen, lebt nur im Wechsel der Richtungen, eben als Variation von Konstanten. Und jede Konstanz ist eine Bahn des Todes; denn sie droht absolut zu werden, und hebt dann den Wechsel und damit das Leben auf. Die absolute Konstanz hebt sich selber auf und muß verschwinden. Wirklich absolut ist nur das Leben, und es ist gerade absolut, weil es nicht konstant ist, weil

es variiert; es ist gerade absolut, weil es sich in Relativem entfaltet. Jedes Relative aber ist die Tendenz zum Absoluten; jeder Inhalt des Lebens ist eine Gefahr für das Leben. Und so nährt sich das Leben von seinen Gefahren. Und dies ist der innere Widerspruch, die tiefe Tragik des Lebens, aber auch seine ethische Größe. Leben besteht nur in der Vielseitigkeit. Doch die Vielseitigkeit besteht nur aus Einseitigkeiten, und in jeder Einseitigkeit versinkt das Leben. Leben ist nur in der Kreisbildung; aber das Zentrum kommt nur in Radien zur Peripherie, nur in geraden Linien zum Kreis. Doch die gerade Linie widerspricht dem Kreis, und jeder Radius droht in seiner Fortsetzung den Lebenskreis zu durchbrechen. Das Leben muß wechselnd die Glieder nähren wie sie entfalten. Doch in der Überspannung der Entfaltung und in der Hypertrophie jedes Gliedes lauert der Tod.

Auch die geistige Lebenskraft, der Wille entfaltet sich nur in der Vielheit, die ja allein eine Wahl verstattet, in der wechselnden Entfaltung der Triebe als der Willensrichtungen. Und in jedem Triebe lauert die Sünde. Denn jeder ist nur eine Richtung und führt in seiner bloßen Konstanz und Konsequenz zur Ausartung, zur Überschreitung des moralischen Lebenskreises, den der Wille abgrenzt, der Beherrscher der Triebe. In der Freiheit der Triebe stirbt die Freiheit des Willens und in ihr der Wille. Denn in jeder Richtung rast sich das Leben zu Tode. Und so ist jedes Leben ein Kunstwerk und soll's immer mehr sein; denn es besteht nur in Harmonie, in Entfaltung der Einheit in Vielheit, und es stirbt in erstarrender Einseitigkeit wie in zerstreuender Vielseitigkeit. Jedes Leben ist Kunstwerk, wie jedes Kunstwerk Leben ist und um so mehr Leben, je mehr es Kunstwerk ist.

Aber auch der größte Lebenskünstler noch ist einseitig; denn er ist Egoist. Er sündigt; denn er beharrt mit absolutem Interesse in seinem Lebenskreise, der doch nur Glied ist im höheren Kreise. Alles

Leben ist Zusammenhang im Zusammenhang, Kreis im Kreise, und so muß das Einzelleben zugleich den eigenen Lebenskreis abrunden und ihn einstellen in den höheren. So soll alles Leben zugleich selbständig und hingebend sein, individuell und sozial, frei und fromm. Bloße Freiheit ist leer ohne Hingebung, bloße Hingebung blind ohne Freiheit. So lehrt die Moral des Organischen, die nur das Leben im Leben und für das Leben kennt und wertet. Wir leben nicht, wenn wir nicht frei sind, wenn wir nur Maschinen sind in fremdem Dienste, wenn wir nicht in uns leben, wenn wir nicht unsern Lebenskreis für uns haben. Aber wir leben auch nicht, wenn wir nur in uns leben, und nicht über uns hinaus in den höheren Zusammenhang. Und wenn es keinen Gott gäbe, müßte man ihn erfinden, nicht damit wir mit Voltaire einen Gegenstand der Furcht, sondern damit wir einen Gegenstand höchster Hingebung haben.

Aber wir brauchen ihn nicht zu erfinden; denn das Leben selber bezeugt ihn, das Leben, das nur organisch ist, nur Kreis im Kreise und auf ein Allzentrum hin gravitiert. Das Leben, das nur Einheit der Vielheit ist und so einer letzten Einheit, eines Gottes nicht entraten kann, wenn es zugleich eine wirkliche Vielheit, eine Welt sein will. Gott ist die Weltkraft, die dem Weltstoff der Natur gegenübersteht. Aber nicht nur gegenüber; denn die Welt ist beider Durchdringung, die Welt ist organischer Prozeß, ist Leben. Der Weltstoff allein führt in den Tod; denn das Wesen des Stoffes ist Beharrung bis zur Zerstreuung. Doch die Welt lebt, weil Gott ist, die ewige Kraft, die das Feuer des Lebens schürt und dem Tode entgegenwirkt. Die Welt droht beständig ins Gleichgewicht zurückzufallen, aus dem sie entstand. Aber das Gleichgewicht ist als das Indifferente das Leere. Die Welt besteht nur durch Aufhebung des Gleichgewichts, als ein Erheben über einem Sinken, als Variation über Konstanz, als Aktivität über Passivität, Freiheit über Gebundenheit, Kraft über Stoff.

. Doch die Welt ist mehr als solche Kluft, der Weltprozeß ist nicht nur das Aufbrechen und Spannen dieses Wertgegensatzes, sondern seine reiche Abstufung und fruchtbare Durchdringung, denn der Weltprozeß ist organisch, d. h. die Welt ist Kosmos, und mehr: Kosmos im Kosmos, Mikrokosmos im Makrokosmos. Das soll heißen, daß die Struktur des Ganzen, der Grundgegensatz des Lebens in allem Einzelleben wiederkehrt. Wir tragen den Weltatem in uns, die große Weltspannung, wir tragen Gott und Natur in uns, Gott in unserm Zentrum, unserm Innersten und Natur in unsern peripherischen Sinnen. Wir tragen im Kleinen sie in uns, wie sie uns in sich tragen im Großen. Wir tragen Höhe und Tiefe in uns, Erhebung und Beharrung, Sammlung und Zerstreuung, Lebenskraft und Lebensstoff, Geist und Natur. Wir tragen in uns ihre Liebe wie ihren Kampf, ihre Durchdringung wie ihre Trennung, Weltverklärung und Weltüberwindung, Immanenz und Transzendenz, Hellas und Orient. Wir sind hineingestellt in die Mitte des Weltprozesses; denn in uns kommt er zum Bewußtsein. In uns wird die Weltschlacht geschlagen, in uns fällt die Entscheidung, ob das Leben steige oder sinke. Wir tragen Leben und Tod in uns. Unsere Lebenskraft zieht uns empor, unser Lebensstoff zieht uns hinab. Aber wir sind nicht nur Kampfplatz, sondern auch Kämpfer, nicht nur Gezogene, sondern auch Wählende. Gewiß nicht dort, wo in uns die Kraft schon reinere Kraft ist und über uns hinausreicht — da fühlen wir uns inspiriert und begnadet, und auch nicht dort, wo in uns der Stoff schon reinerer Stoff ist — da sind wir der Natur verfallen. Aber gerade in ihrem Übergang sind wir frei. Wir sind die Mitte unseres Lebens und darum das Zünglein an der Wage. Wir ragen in den Geist wie in die Natur; doch wir sind nicht nur Durchgang beider oder gar ihre mechanische Zusammensetzung, sondern ihre organische Entfaltung. Wir sind nicht nur Produkte, sondern Faktoren des Weltprozesses. Wir selber erheben uns in die Erhabenheit

des Geiſtes, wir ſelber laſſen uns ſinken in die Trägheit der Natur. Wir ſelber wirken als Helden und Sünder im Weltprozeß, der in Kraft und Stoff ſich entfaltet als Erhebung und Fall, der ſo im tiefſten Grunde ein ethiſcher Prozeß iſt.

Sagt nicht, das heiße die Welt nach dem Menſchen verſtehen; denn der Menſch iſt darin ebenſo nach der Welt verſtanden, und es iſt gerade der Sinn der organiſchen Auffaſſung, daß ſie das Ganze und das Einzelne, Makrokosmos und Mikrokosmos, Welt und Menſch ebenſo ineinanderklingen läßt wie Geiſt und Natur. Sie eröffnet erſt die Möglichkeit eines Weltprozeſſes, indem ſie beide weder bloß einſetzt noch bloß trennt, ſondern Geiſt und Natur als Richtungsgegenſatz von Funktionen ſich zugleich entfalten und durchdringen läßt, und ſie ſchafft erſt ein einheitliches Weltbild, indem ſie dem Geiſte die Realität der Kraft und der Kraft die Idealität der Erhebung, der Natur die Konkretheit des Stoffs und dem Stoff, dem trägen und ſchweren, die Bedeutung des Sinkens gibt. Und all dies in organiſcher Durchdringung, in Graden und Übergängen. So iſt die Welt in reichſter Verſchlingung ein ewiges Ringen von Kraft und Stoff, ein unendliches Stufenreich von Erhebung und Fall. So iſt ſie nicht kaltes, totes Sein, ſondern lebendiges Geſchehen von tiefſter Wertbedeutung. So iſt die ganze Welt eine Weltgeſchichte als Weltgericht. So gleicht der Weltprozeß im Innerſten einem jüngſten Gericht im Stile Michel Angelos. In der Höhe der Weltenrichter, um ihn die Gotterfüllten. Unter ihm ringt die Welt. Seelen heben ſich empor, liebend getragen von höheren Seelen. Leiber ſinken herab, von Gewalten der Tiefe geriſſen ins Dunkel der Vernichtung. Aus unendlicher heißer Umſchlingung ſcheiden ſich die Lebendigen zu ſeliger Freude und wühlendem Schmerz. Alles ein Kampf, ein ſcheinendes Chaos, und doch ein Kosmos, ein organiſches Kunſtwerk.

Inhalt

Vorwort .. .. I—VII

1 Die Seele als modernes Geſpenſt .. .. .. 1—6

2 Leib und Seele — ein hiſtoriſches Menuett .. 7—10

3 Pegaſus im Joche oder der pſychophyſiſche Parallelismus .. .. 11—43

a) Die Tugenden des Parallelismus .. .. .. 12—17

b) Die anorganiſche Seele oder die panlleliſtiſche Allbeſeelung .. .. 18—21

c) Die organiſche Seele des Parallelismus .. 21—23

d) Was heißt parallel? .. .. 24—27

e) Die Seele als Hirnparallele .. .. 27—32

f) Die Folgen des Parallelismus .. .. .. 32—43

4 Das graue Nichts in grauer Kammer (Monismus und Idealismus) .. .. 44—55

5 Kriſis .. .. 56—58

6 Seele und Körper als Gegenſätze .. .. .. 59—66

7 Der große Schlaf der Welt oder die Ureinheit von Seele und Körper .. .. 67—76

8 Das Erwachen oder die Urſcheidung .. .. .. 77—87

9 Das Zwiſchenreich .. .. 88—102

10 Das Wunder der Seele oder die organiſche Einheit als Mehrheit .. .. 103—123

11 Die Dreiheit des Lebens .. .. 124—136

12 Narziß und Midas oder Empfindung und Körperwelt .. .. 137—146

13 Das Urerlebnis .. .. 147—154
14 Die Gesetze der Empfindung und die Lebenseinheit 155—184
15 Die organische Entfaltung der Seele .. .. 185—259
a) Die Spaltung zum Denken .. .. 187—223
b) Die Spaltung zum Wollen .. .. 223—238
c) Die Einigung im Fühlen .. .. 239—259
16 Akropolis oder der Weltzug der Seele .. .. 260—325
a) Die Abklärung des Objekts im Schauen .. 260—274
b) Der Raum als organische Entfaltung .. .. 274—298
c) Das Denken als höheres Schauen .. .. .. 298—317
d) Von der Weltschau zur Weltherrschaft .. .. 317—325
17 Der Baum des Lebens oder der Seelenzug der Welt .. .. 326—424
a) Historisches Präludium .. .. 326—328
b) Der Zirkel der Erkenntnis .. .. 328—332
c) Kraft und Stoff in Gegensatz und Übergang 332—344
d) Organischer Aufbau und mechanischer Verfall 344—367
e) Einheit des Lebens .. .. 367—376
f) Das Absolute .. .. 377—386
g) Schöpferkraft .. .. 386—412
h) Unsterblichkeit .. .. 412—417
i) Weltgericht .. .. 417—424

Druck der Offizin W. Drugulin in Leipzig

Eugen Diederichs Verlag in Jena

Karl Joël, Der Ursprung der Naturphilosophie aus dem Geiste der Mystik. Mit Anhang: Archaische Romantik. brosch. M 4.50, in Halbpergament geb. M 6.—

Basler Nachrichten. Wie nahe rücken uns jene „dunklen", griechischen Weisen, welches Leben gewinnt die Urzeit abendländischen Denkens! Wir hatten uns als Studenten Mühe gegeben, uns abgerissene Lehrsätze jener Alten einzuprägen, die uns kalt ließen, weil wir ihre psychische Notwendigkeit nicht einsahen, weil sie nicht organisch aus einer Persönlichkeit herauswuchsen, die wir hätten verstehen und an der wir hätten Anteil nehmen können. Hier nun steigen plötzlich Menschen vor uns auf, nicht mehr nur Sätze, hier begreifen oder ahnen wir doch die seelischen Wurzeln, und jene abgerissene Stücke gewinnen Leben. Wir vermögen uns viel besser als bisher in jene Menschen hineinzuversetzen, vermögen mit ihnen zu fühlen und mit ihnen zu denken.

Karl Joël, Nietzsche und die Romantik. brosch. M 7.—, in Halbpergament geb. M 9.—

Franz Deibel: Niemand hätte sich gegen einen Vergleich mit der Romantik erbitterter gewehrt als Nietzsche selbst. Aber was er kannte und bekämpfte, war die schwächliche, epigonisch-reaktionäre Romantik der Nachfahren, die nur wenig mehr zu tun hatte mit den glänzenden Anfängen der geistigen Strömung vor hundert Jahren. Joel aber zeigt Nietzsche, wie der Romantiker, als Vertreter einer Bacchantik des Geistes, als Dithyrambiker. Friedrich Schlegel, der ihm meist als Stammführer der Romantik gilt, und Novalis sind wie Nietzsche große Aphoristiker, deren leidenschafterfülltes Inneres sich nicht in gedehnte Systeme dämmen ließ, sondern sich in sprühenden Fragmenten entlud. Die Romantiker und Nietzsche vertreten einen aristokratischen Radikalismus; beide sind erfüllt von Haß gegen die Bildungsphilister; beide haben sich von den gemeinen Geistern der Masse eine Distanz geschaffen durch Sonderheit des Denkens und des Ausdrucks und sind stolz darauf. So lassen sich die Parallelen häufen, besonders zwischen Nietzsche und dem ihm nächstverwandten Romantiker Friedrich Schlegel. Joels Buch enthält noch Aufsätze über Schopenhauer und die Romantik und Nietzsches Beziehungen zur Antike; es verdient allen Dank, weil es den Blick hinlenkt zu einem stilleren, weniger gekannten Nietzsche, und seiner Art Erhellung gibt durch eine geistige Strömung, die uns in den letzten Jahren oft genug nahegerückt ward.

Im Verlag von F. Bruckmann, München, erschien:

Karl Joël, Der freie Wille. Eine Entwicklung in Gesprächen. brosch. M. 10.—, geb. M. 11.—

Rudolf Hildebrand, Gedanken über Gott, die Welt und das Ich. Ein Vermächtnis. brosch. M 8.—, geb. M 10.—

Die Zeitschrift für deutschen Unterricht: „Ein Bekenntnisbuch großen Stils, erlebte Philosophie von tief religiöser Grundstimmung".

Henri Bergson, Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen. brosch. M 4.—, geb. M 5.50

Die Stellung Bergsons zur heutigen Philosophie charakterisiert ein prinzipieller Gegensatz zur naturwissenschaftlich einseitigen Weltanschauung des Materialismus und Positivismus, er sucht von einer spekulativen Psychologie aus zu einer idealistischen und mystischen Metaphysik vorzudringen. Das Bewußtsein ist eine Einheit, die man nicht analysieren und zerlegen kann. Die Zeit existiert tatsächlich und ist nicht bloß eine Vorstellung. „Wir sind frei, wenn unsere Handlungen aus unserer ganzen Persönlichkeit hervorgehen, wenn sie sie ausdrücken, wenn sie jene undefinierbare Ähnlichkeit mit ihr haben, wie man sie zuweilen zwischen dem Kunstwerk und seinem Schöpfer findet."

Henri Bergson, Einführung in die Metaphysik. brosch. M 1.50, kart. M 2.—

Henri Bergson, Materie und Gedächtnis. Essays zur Beziehung zwischen Körper und Geist. brosch. M 8.—, geb. M 9.50

Von Bergson erscheinen 1912:

Henri Bergson, Die schöpferische Entwicklung
Henri Bergson, Das Lachen

Émile Boutroux, Die Kontingenz der Naturgesetze. Übersetzt von J. Benrubi. brosch. M 4.—, geb. M 5.50

Diese Schrift ist Boutroux' Hauptwerk. „Wäre der Zufall der Vater der Dinge, so würden wir nicht von einer Welt, sondern von einem Chaos sprechen müssen. Dagegen zeugt die Kontingenz von einer großen Harmonie im Weltall, sie beweist uns, daß Gott der Schöpfer nicht nur des Wesens, sondern auch der Existenz der Dinge ist. Ebensowenig wie der Zufall gehört nach Boutroux die absolute Notwendigkeit zum Wesen der Dinge. Alles was geschieht, geschieht weder notwendig noch zufällig, sondern kontingent, frei; es ist der Ausdruck eines Weltbewußtseins, einer Weltvernunft, einer ewig schaffenden Macht."

Émile Boutroux, Über den Begriff des Naturgesetzes in der Wissenschaft und in der Philosophie der Gegenwart. brosch. M 4.—, geb. M 5.50

199359 W
Joel
Seele und welt
7 MAY 17 15 MAY 17
J. Rosenthal
80 JUN 17 30 MAR 18
COLUMBIA UNIVERSITY
0025992678
APR 28 1917